ARISTÓTELES

METAFÍSICA
(LIVRO I e LIVRO II)

Tradução direta do grego por **Vincenzo Cocco**
e notas de **Joaquim de Carvalho**

ÉTICA A NICÔMACO

Tradução de **Leonel Vallandro** e **Gerd Bornheim**
da versão inglesa de W. D. Ross

POÉTICA

Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de
Eudoro de Souza

Seleção de textos de **José Américo Motta Pessanha**

1984
EDITOR: **VICTOR CIVITA**

METAFÍSICA

Tradução direta do grego por **Vinzenzo Cocco**
e notas de **Joaquim de Carvalho**

Nota do Tradutor

A presente tradução seguiu o texto da Aristotelis Opera omnia graece et latine, *Volumen secundum, Parisiis Editoribus Firmin-Didot et Sociis (s. a.)* [*1938*].

Nas notas à tradução são citadas abreviadamente as seguintes traduções:

Pedro da Fonseca — In Libros Metaphysicorum Aristotelis, *t.* I, *ed. de Lyon, 1591.*

Aristote — La Métaphysique. *Livre* I. *Lovaina, 1912; e Livro* II, ibid. *1912-1922.* Trad. et commentaire *de G. Colle.*

W. D. Ross — The Works of Aristoteles, *vol.* VII. *Oxford, ed. de 1948.*

Aristotele — La Metafisica. *Volgarizzata e commentata da Ruggiero Bonghi, completata e ristampata con la parte inedita. Introduzione e Appendice da Michele Federico Sciacca, vol.* I, *Milão, 1942.*

Aristote — La Métaphysique. *Trad. et notes par J. Tricot, t.* I, *2.ª ed., Paris, 1948.*

LIVRO I

(A)

Capítulo I[1]

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais. Com efeito, não só para agir, mas até quando não nos propomos operar coisa alguma, preferimos, por assim dizer, a vista ao demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças nos descobre. (2) Por natureza, seguramente, os animais são dotados de sensação, mas, nuns, da sensação não se gera a memória, e noutros, gera-se[2]. Por isso, estes são mais inteligentes e mais aptos para aprender do que os que são incapazes de recordar. Inteligentes, pois, mas sem possibilidade de aprender, são todos os que não podem captar os sons, como as abelhas, e qualquer outra espécie parecida de animais. Pelo contrário, têm faculdade de aprender todos os seres que, além da memória, são providos também deste sentido. (3) Os outros [animais] vivem portanto de imagens e recordações, e de experiência pouco possuem[3]. Mas a espécie humana [vive] também de arte e de raciocínios. (4) É da memória que deriva aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte. Na realidade, porém, a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência, porque a experiência, como afirma Polos[4], e bem, criou a arte, e a inexperiência, o acaso. (5) E a arte aparece quando, de um complexo de noções experimentadas, se exprime um único juízo universal dos [casos] semelhantes. Com efeito, ter a noção de que a Cálias, atingido de tal doença, tal remédio deu alívio, e a Sócrates também, e, da mesma maneira, a outros tomados singularmente, é da experiência; mas julgar que tenha aliviado a todos os semelhantes, determinados segundo uma única espécie, atingidos de tal doença, como os fleumáticos, os biliosos ou os incomodados por febre ardente, isso é da arte. (6) Ora, no que respeita à vida prática, a experiência em nada parece diferir da arte; vemos,

[1] Este capítulo tem por fim mostrar que o desejo de saber é natural; que há graus diversos de conhecimento — sensação, memória, experiência, arte, ciência — e que a verdadeira ciência é a que resulta do conhecimento teorético, especulativo, não-prático, cujo objeto é o saber das causas ou razão de ser. A ciência deste saber constitui a sabedoria ou filosofia.

[2] A razão é que nem todos os animais possuem a faculdade de conservar a experiência transata por imagens.

[3] Aristóteles discrimina três graus no conhecimento sensível dos irracionais, que com Fonseca se podem designar de: ínfimo, médio e superior. O ínfimo é próprio dos animais que somente vivem a experiência presente; o médio, dos que podem conservar a experiência passada mas não ouvem, e o superior, dos que ouvem, possuem memória e podem ser adestrados.

[4] Foi um aluno do sofista Górgias. Vid. Platão, *Górgias*.

até, os empíricos acertarem melhor do que os que possuem a noção, mas não a experiência. E isto porque a experiência é conhecimento dos singulares, e a arte, dos universais; e, por outro lado, porque as operações e as gerações todas dizem respeito ao singular. Não é o Homem, com efeito, a quem o médico cura, se não por acidente, mas Cálias ou Sócrates, ou a qualquer um outro assim designado, ao qual aconteceu também ser homem [5]. (7) Portanto, quem possua a noção sem a experiência, e conheça o universal ignorando o particular nele contido, enganar-se- á muitas vezes no tratamento, porque o objeto da cura é, de preferência, o singular. No entanto, nós julgamos que há mais saber e conhecimento na arte do que na experiência, e consideramos os homens de arte mais sábios que os empíricos, visto a sabedoria acompanhar em todos, de preferência, o saber [6]. Isto porque uns conhecem a causa, e os outros não. Com efeito, os empíricos sabem o "quê", mas não o "porquê"; ao passo que os outros sabem o "porquê" e a causa [7]. (8) Por isso nós pensamos que os mestres-de-obras, em todas as coisas, são mais apreciáveis e sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem, tal como o fogo [quando] queima. Os seres inanimados executam, portanto, cada uma das suas funções em virtude de uma certa natureza que lhes é própria, e os mestres pelo hábito. Não são, portanto, mais sábios os [mestres] por terem aptidão prática, mas pelo fato de possuírem a teoria e conhecerem as causas. (9) Em geral, a possibilidade de ensinar é indício de saber; por isso nós consideramos mais ciência a arte do que a experiência, porque [os homens de arte] podem ensinar e os outros não. Além disto, não julgamos que qualquer das sensações constitua a ciência, embora elas constituam, sem dúvida, os conhecimentos mais seguros dos singulares. Mas não dizem o "porquê" de coisa alguma, por exemplo, por que o fogo é quente, mas só que é quente. (10) É portanto verossímil que quem primeiro encontrou uma arte qualquer, fora das sensações comuns, excitasse a admiração dos homens, não somente em razão da utilidade da sua descoberta, mas por ser sábio e superior aos outros. E com o multiplicar-se das artes, umas em vista das necessidades, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil. (11) De modo que, constituídas todas as [ciências] deste genero, outras se descobriram que não visam nem ao prazer nem à necessidade, e primeiramente naquelas regiões onde [os homens] viviam no ócio [8]. É assim que, em várias partes

[5] Passo de explicação difícil, pois consiste em averiguar a razão plausível por que Aristóteles diz que é um acidente de Cálias, de Sócrates, ou de qualquer outro indivíduo, ser homem. Fundado em Alexandre *(Aporias...*, I, IX), G. Colle interpreta assim: "A universalidade é um acidente da essência. Donde se segue que a essência, considerada formalmente sob o ponto de vista da extensão, isto é, como universal, é atributo acidental da essência considerada exclusivamente sob o ponto de vista da compreensão. Para empregar o exemplo de Alexandre: "um animal em geral" ou, o que equivale ao mesmo, "um animal" (essência universal) será atributo acidental de "este animal" (essência considerada à parte do seu caráter universal). Do mesmo modo, "um homem" será atributo acidental de "este homem"." *(La Met.*, I, p. 17.)

[6] Expostas as noções de *empeiría* e de *téchne*, Aristóteles inicia a exposição das provas demonstrativas do objeto do capítulo: a filosofia é o saber por excelência, ou seja, o do conhecimento das causas.

[7] Conhecer pela causa é conhecer pelo geral, isto é, pelo conceito e pela essência; assim, o médico, conhecendo a essência da doença e do medicamento, conhece a relação causal deste para aquela, e portanto a causa do restabelecimento da saúde.

[8] Viver no ócio significa estar aliviado de trabalho manual e de cuidados materiais e, portanto, usufruir condições que permitam o exercício da atividade intelectual, ou teorética, sem a preocupação de obter o que é essencial à vida de cada dia.

do Egito, se organizaram pela primeira vez as artes matemáticas, porque aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio. (12) Já assinalamos na *Ética*[9] a diferença que existe entre a arte, a ciência e as outras disciplinas do mesmo gênero. O motivo que nos leva agora a discorrer é este: que a chamada filosofia é por todos concebida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios; de maneira que, como acima se notou, o empírico parece ser mais sabio que o ente que unicamente possui uma sensação qualquer, o homem de arte[10] mais do que os empíricos, o mestre-de-obras mais do que o operário, e as ciências teoréticas mais que as práticas. Que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é evidente.

[9] Na *Ética a Nicômaco,* VI, 3-7, onde distingue e caracteriza cinco "hábitos" pelos quais se pode aprender a verdade: entendimento, ciência, sabedoria (filosofia), prudência e arte.

[10] Fonseca traduz: *artifex,* isto é, perito.

CAPÍTULO II[11]

Ora, visto andarmos à procura desta ciência, devemos examinar de que causas e de que princípios a filosofia é a ciência. Se considerarmos as opiniões que existem acerca do filósofo, talvez o problema se nos manifeste com maior clareza. (2) Nós admitimos, antes de mais, que o filósofo conhece, na medida do possível, todas as coisas, embora não possua a ciência de cada uma delas por si. Em seguida, quem consiga conhecer as coisas difíceis e que o homem não pode facilmente atingir, esse também consideramos filósofo (porque o conhecimento sensível é comum a todos, e por isso fácil e não-científico). Além disto, quem conhece as causas com mais exatidão, e é mais capaz de as ensinar, é considerado em qualquer espécie de ciência como mais filósofo. (3) E, das ciências, a que escolhemos por ela própria, e tendo em vista o saber, é mais filosofia do que a que escolhemos em virtude dos resultados; e uma [ciência] mais elevada é mais filosofia do que uma subordinada, pois não convém que o filósofo receba leis, mas que as dê, e que não obedeça ele a outro, mas a ele quem é menos sábio. (4) Tais e tantas são, pois, as opiniões que temos sobre a filosofia e os filósofos. E quanto a estes, o conhecimento de todas as coisas encontra-se necessariamente naquele que, em maior grau, possui a ciência universal, porque ele conhece, de certa maneira, todos os [individuais] sujeitos[12]. No entanto, é sobre-

[11] Estabelecida no capítulo anterior a existência da filosofia (ou sabedoria), Aristóteles propõe-se neste capítulo indagar o que caracteriza. Em resumo é: ciência das causas primeiras; teórica, por excelência; eminentemente livre; divina; a mais digna de apreço, gerando a sua aquisição um estado de espírito contrário ao do pasmo da ignorância.

[12] Tradução literal, que o comum dos tradutores explana, considerando por "sujeitos" os indivíduos ou casos particulares abrangidos no conhecimento do universal. Por outras palavras: dada a concepção hierárquica do saber (3), a ciência mais geral tem maior extensão, isto é, abrange maior número de indivíduos, objetos ou casos singulares; pelo que, quem o possui, conhece, de certa maneira, os indivíduos, objetos ou casos abrangidos no conhecimento do respectivo conceito.

Fonseca adverte que por sujeitos *(in nomine rerum subiectarum)* se deve entender não só sujeitos de predicados universais, mas também efeitos de causas universais.

maneira difícil ao homem chegar a estes conhecimentos universais, porque estão muito para além das sensações. Além disto, entre as ciências são mais exatas as que se ocupam predominantemente dos "primeiros"[13]; e as que de menos [elementos precisam] são mais exatas do que as que são chamadas "por adição", como a aritmética relativamente à geometria[14]. (5) Porém, a que ensina é a ciência que investiga as causas, porque só os que dizem as causas de cada coisa é que ensinam. Ora, conhecer e saber por amor deles mesmos é próprio da ciência do sumamente conhecível. Com efeito, quem procura o conhecer pelo conhecer escolherá, de preferência, a ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível; e sumamente conhecíveis são os princípios e as causas: é pois por eles e a partir deles que conhecemos as outras coisas, e não eles por meio destas, que são subordinadas. (6) A mais elevada das ciências, e superior a qualquer subordinada, é, portanto, aquela que conhece aquilo em vista do qual cada coisa se deve fazer. E isto é o bem em cada coisa e, de maneira geral, o ótimo no conjunto da natureza. (7) Resulta portanto de todas estas considerações que é a esta mesma ciência que se aplica o nome que procuramos. Ela deve ser, com efeito, a [ciência] teorética dos primeiros princípios e das causas, porque o bem e o "porquê" são uma das causas. Que não é uma [ciência] prática resulta [da própria história] dos que primeiro filosofaram. (8) Foi, com efeito, pela admiração[15] que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. (9) Testemunha-o o que de fato se passou. Quando já existia quase tudo que é indispensável ao bem-estar e à comodidade, então é que se começou a procurar uma disciplina deste gênero. É pois evidente que não a procuramos por qualquer outro interesse mas, da mesma maneira que chamamos homem livre a quem existe por si e não por outros, assim também esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só

[13] Tradução literal, que colocamos entre aspas para acentuar a literalidade. O comum dos tradutores interpreta pelo contexto, fazendo equivaler "primeiros" a conhecimento dos princípios.

Fonseca traduz por *prima: Scientiarum quoque eae sunt accuratissimae, quae in iis quae prima sunt, maxime versantur.* E na *explanatio* respectiva, assim explica: *Cum igitur ea, quae sunt maxime universalia, sint prima, et simplicissima efficitur ut scientia, quae in eorum consideratione versatur, sit suapte natura certissima, ut quae paucissimis, et simplicissimis principiis rem demonstret. Sic multo facilius probamus aliquid existere, quam per se existere aut in alio existere, quod existere, sit prius et simplicius quam existere per se, aut existere in alio.*

[14] Tradução literal. O sentido torna-se mais claro, explanando com o comum dos tradutores: por adição de princípios. Aristóteles distingue as ciências que assentam em poucos princípios, simples e abstratos, das que assentam em princípios complexos, isto é, menos abstratos. As primeiras são mais exatas que as segundas.

É digno de reparo o fato de Aristóteles exemplificar a distinção com a aritmética e a geometria. A razão é que a geometria, em relação à aritmética, contém uma adição de princípios, isto é, aos princípios do número acrescenta as propriedades do espaço.

[15] Fonseca aproxima deste passo o de Platão, no *Teeteto*, em que Sócrates diz a Teodoro que a admiração é o princípio da filosofia.

ela existe [por si][16]. E por tal razão, poderia justamente considerar-se mais que humana a sua aquisição. Por tantas formas é, na verdade, a natureza serva dos homens que, segundo Simônides, *"Só Deus poderia gozar deste privilégio"*, e não convém ao homem procurar uma ciência que lhe não está proporcionada. (10) Se, como dizem os poetas, a divindade é por natureza invejosa, nisto sobretudo deveria ver-se o efeito, e todos os mais categorizados serem infelizes[17]. Ora, nem é admissível que a divindade seja invejosa, e, segundo o provérbio, "os poetas dizem muitas mentiras", nem se pode admitir que haja outra ciência mais apreciável que esta. Com efeito, a mais divina é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, só a nossa ciência tem estas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser, para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente, poderia possuí-la. (11) Todas as outras são, pois, mais necessárias do que ela, mas nenhuma se lhe sobreleva em excelência. E o estado em que nos deve deixar a sua aquisição é inteiramente contrário ao do das primitivas indagações, pois, dissemos nós, todas começam pela admiração[18] de como as coisas são: tais os autômatos, aos olhos daqueles que não examinaram ainda a causa, ou os solstícios, ou a incomensurabilidade do diâmetro[19]: parece, de fato, maravilhoso para todos que haja uma quantidade não comensurável pela mais pequena unidade [que se quiser]. (12) Ora, nós devemos acabar, segundo o provérbio[20], pelo contrário e pelo melhor como acontece nestes [exemplos], desde que se conheçam [as causas]; nada, efetivamente, espantaria tanto um geômetra como o diâmetro tornar-se comensurável. Fica assim estabelecida a natureza da ciência que procuramos e também o fim que a nossa investigação e todo o tratado devem alcançar.

[16] Fonseca traduz assim a parte final do período: *libera est, quod sola sit sui gratia.* Na *explanatio* respectiva discrimina ciência livre de ciência liberal: *Liberalis enim est, quae est digna homine libero, et opponitur Mechanicae, seu sordidae, nonnullasque practicas complectitur, ut Rhetoricam, et Dialecticam: libera autem est, quae est sui gratia, hoc est, quae non refertur ad opus, aut si mauis, nec aliam superiorem.*

[17] Alguns comentadores reportam a este passo Píndaro, *Pít.*, X, 31.

[18] Fonseca observa penetrantemente na *explanatio* respectiva: *Aduerte autem ignorationem, a qua incipit, discursus Philosophicus, non esse ignorationem purae privationis, sed quadammodo inchoatae formae.*

[19] Segundo Fonseca e outros comentadores (v. g. Colle, I, 32), diâmetro tem neste passo o sentido de diagonal do quadrado, como no *De anima*, III, 430a 31. Além desta razão, parece ainda que Aristóteles desconheceu a incomensurabilidade do diâmetro e do círculo, dado o fato de Arquimedes ulteriormente se haver proposto investigar a respectiva relação exata.

[20] Segundo Fonseca, parece aludir ao provérbio *Secundis melioribus* (segundo Alexandre) ou ao *Posterioribus melioribus.* Deste último dá o exemplo de Cícero, nas *Filípicas: Posteriores cogitationes, ut aiunt, sapientiores esse solent.*

CAPÍTULO III[21]

É pois manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que conhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa)[22]; ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a qüididade[23] (o "porquê" reconduz-se pois à noção última, e o primeiro "porquê" é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o "fim para que" e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento). Já estudamos suficientemente estes princípios na *Física*[24]; todavia queremos aqui associar-nos aos que, antes de nós, se aplicaram ao estudo dos seres e filosofaram sobre a verdade. (2) É, com efeito, evidente que eles também falam em certos princípios e em certas causas; tal exame será portanto útil ao nosso estudo, porque ou descobriremos uma outra espécie de causas, ou daremos mais crédito às que acabamos de enumerar. A maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria. E aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro se geram, e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando-se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres. (3) Por isso, opinam que nada se gera e nada se destrói, como se tal natureza subsistisse indefinidamente, da mesma maneira que não afirmamos que Sócrates é gerado, em sentido absoluto, quando ele se torna belo ou músico, nem que ele morre quando perde estas qualidades, porque o sujeito, o próprio Sócrates, permanece; e assim quanto às outras coisas, porque deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma[25], donde as outras derivem, mas conservando-se ela inalterada. (4) Quanto ao número e à natureza destes princípios[26], nem todos pensam da mesma maneira. Tales[27], o fundador de tal filosofia[28], diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas

[21] Este capítulo tem por objeto a indicação dos quatro sentidos em que Aristóteles toma a palavra causa — material, eficiente, formal e final — e a referência histórica das opiniões dos pré-socráticos acerca da causa material.

[22] São várias as dificuldades destes parênteses e é copiosa a bibliografia que lhes respeita. Primeira causa deve entender-se em sentido relativo, isto é, da causa que importa ao conhecimento próprio da coisa, e não no sentido absoluto, porque se assim não fosse o conhecimento de cada coisa exigiria o conhecimento do objeto formal da metafísica. Vid. Colle I, pp. 34-41.

[23] Literalmente: qual era o ser. Equivale ao sentido próprio de cada coisa enquanto pensada em si mesma, e que é designado pela definição essencial. Fonseca traduz por: *Quidditatem rei.*

[24] Especialmente, no liv. II, caps. 3 e 7. Hamelin considera este parágrafo como resumo do que Aristóteles desenvolvera na *Fís.*, II, 3. (Vid. Aristote, *Physique II. Trad. et commentaire* (– Paris, 2.ª ed. 1931) p. 101.

[25] Isto é, uma natureza, que seja una, ou múltipla.

[26] Isto é, princípios materiais fundamentais.

[27] É o fundador da Escola Jônica; natural de Mileto, viveu entre 650-550 a.C.

[28] Isto é, da filosofia que confere significação ontológica substantiva a elementos naturais.

as coisas é úmido e que o próprio quente dele[29] procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio). Foi desta observação, portanto, que ele derivou tal concepção, como ainda do fato de todas as sementes terem uma natureza úmida e ser a água, para as coisas úmidas, o princípio da sua natureza. (5) A parecer de alguns, também os mais antigos, aqueles que muito antes da nossa geração e primeiramente teologizaram[30] teriam concebido a natureza da mesma maneira. De fato, consideraram o Oceano e Tétis como os pais da geração, e fazem jurar os deuses pela água, à qual os poetas chamam Estiges[31]: ora, se o mais antigo é o mais venerável, o juramento é, sem dúvida, o que há de mais venerando. (6) Se esta opinião sobre a natureza é antiga e vetusta, não está bem claro; em todo o caso, assim parece ter-se exprimido Tales acerca da causa primeira. Quanto a Hipon[32], ninguém, de certeza, pensaria em o colocar na série destes [pensadores], em razão da pouquidade do seu pensamento. (7) Anaxímenes[33] e Diógenes[34] consideram o ar como anterior à água, e, entre os corpos simples, como o princípio por excelência[35], enquanto para Hípaso Metapontino[36] e Heráclito de Éfeso[37] é o fogo, e para Empédocles[38] são os quatro elementos, visto ele acrescentar um quarto aos que acabamos de referir: a terra. Estes elementos subsistem sempre e não são gerados, salvo no que toca ao aumento ou diminuição, quer se unam numa unidade, quer se dividam a partir dela. (8) Anaxágoras de Clazômenes[39], anterior a Empédocles pela idade, mas posterior pelas obras, afirma que os princípios são infinitos. Quase tudo o que é constituído de partes semelhantes[40], como a água ou o fogo, diz ele, está sujeito à geração e à destruição de uma só maneira, a saber, pela união e pela desunião; as coisas não nascem de outra maneira, nem morrem, mas subsistem eternamente. (9) Resulta daqui que deveria considerar-se como causa única somente aquela que está na espécie da matéria. Assim prosseguindo, a própria realidade mostrou-lhes o caminho e obrigou-os a um estudo ulterior. Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, por que é que isso acontece e qual a causa? Não é seguramente o sujeito o autor das suas próprias mudanças: por exemplo, nem a madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações, pois não é a madeira que faz a cama, ou o bronze a estátua, mas alguma outra coisa é a

[29] Segundo alguns comentadores, Tales pensava que o calor e o fogo se originavam pela evaporação do úmido.

[30] Refere-se a Homero e a Hesíodo como os primeiros teólogos, isto é, como escritores que primeiramente se ocuparam dos deuses.

[31] Na *Ilíada*, XIV, 201-246, e XV, 37.

[32] Bonitz esclareceu que Aristóteles aproximou Hipon de Tales não pela idade, pois viveu na época de Péricles, mas pelos princípios que professava. Simplício diz que Hipon era ateu; talvez por este motivo Aristóteles se referiu a ele com desconsideração.

[33] Anaxímenes, de Mileto, filósofo da Escola Jônica, morreu *circa* 528-524 a.C.

[34] Natural de Apolônia, foi contemporâneo de Anaxímenes.

[35] Isto é, em vez da água, como Tales, estes dois filósofos consideravam que o ar é o princípio primordial de todas as coisas.

[36] Filósofo do séc. VI a.C. que alguns historiadores filiam na Escola Pitagórica.

[37] Ignoram-se as datas do seu nascimento e morte, admitindo-se, de harmonia com informes antigos, notadamente de Diógenes Laércio, que florescia *circa* da sexagésima nona olimpíada (504-500 a.C.). Aristóteles apresenta-o como fisiólogo ou físico; Zeller, porém, julgou que deve ser considerado como promotor de uma orientação filosófica própria, embora se ligue à Escola Jônica.

[38] De Agrigento; floresceu pelo segundo terço do século V a. C.

[39] Nasceu em Clazômenes *circa* 500 a.C. e morreu em Lâmpsaco *circa* 428 a. C.

[40] Literalmente: *homeomerias.*

causa da mudança. Ora, procurar esta outra coisa é procurar o outro princípio donde, como dissemos, [provém] a origem do movimento. (10) Aqueles que, primeiramente, se empenharam neste gênero de investigação e afirmaram que o sujeito é único[41] não se deram conta desta dificuldade, mas alguns, pelo menos entre os que proclamavam esta unidade, quase que vencidos pela própria questão, afirmam que o uno é imóvel e que toda a natureza o é[42], não só quanto à geração e à corrupção (crença esta primitiva e que todos adotaram), mas também no que respeita a toda e qualquer outra mudança. Esta doutrina é-lhes privativa[43]. (11) Entre os que afirmaram que o Universo é uno, a nenhum ocorreu entrever tal causa, a não ser talvez Parmênides[44], e este somente enquanto reconhece não uma única causa, mas, em certo sentido, duas[45]. Quanto aos que admitem vários[46] [elementos], acontece que dizem mais, como, por exemplo, os que [admitem] o calor e o frio, ou o fogo e a terra. Eles, com efeito, servem-se do fogo como se este possuísse uma natureza cinética, e da água, da terra e dos outros elementos análogos, como [se possuíssem] uma [natureza] contrária. (12) Depois destes, e de tais princípios, visto serem insuficientes para gerar a natureza das coisas, os filósofos, de novo constrangidos, como dissemos, pela própria verdade, foram à procura do princípio que se lhe seguia[47]. Com efeito, o existir ou o produzir-se da ordem e do belo nas coisas não é provavelmente originado nem pelo fogo, nem pela terra, nem por outro elemento deste gênero, e não é mesmo verossímil que eles o tivessem pensado. Por outro lado, não era razoável atribuir ao acaso e à fortuna uma tão grande obra. (13) Quem, portanto, afirmou que existia na natureza, como entre os animais, uma Inteligência, causa do mundo e da ordem universal, apareceu jejuno, em comparação dos que anteriormente afirmaram coisas vãs[48]. Quem alcançou abertamente estas noções, sabemo-lo, foi Anaxágoras, mas foi precedido, diz-se, por Hermótimo de Clazômenes. (14) Os que, pois, assim pensaram fizeram uma mesma coisa da causa que é princípio do bem nos seres e da causa donde vem aos seres o movimento[49].

[41] Aristóteles refere-se a Tales e a Anaxímenes.

[42] Tem em vista os eleatas: Xenófanes, Melisso e Parmênides.

[43] Refere-se aos eleatas, segundo os quais o Universo é uno, isto é, somente conferiam realidade ao ser no qual nada de novo advém à existência, e jamais cessa de existir ou sofre qualquer mudança substancial e até acidental.

A juízo de Aristóteles, os eleatas continuavam a orientação de Tales e de Anaxímenes, por admitirem somente a causa material.

[44] Filósofo da Escola de Eléia, que floresceu pela sexagésima nona olimpíada (504-501 a.C.).

[45] Passo obscuro, mas no qual se não vê contradição, de harmonia com o comentário de Alexandre: sob o ponto de vista da verdade (razão), Parmênides afirmava que o Universo é uno, sem começo e esférico, e portanto carecente unicamente da causa material; porém, sob o ponto de vista sensível (da natureza), não negava que houvesse outra causa, a saber, a eficiente. É esta a explicação de Fonseca.

[46] Talvez tenha em vista Empédocles.

[47] Fonseca interpretou este passo no sentido de que Aristóteles designa pela expressão — princípio que se lhe seguia — a causa eficiente, *non tamen eam quaesiverunt sub ratione finalis, sed sub ratione bene, recteque efficientis, id est, alicujus boni gratia.* Bonitz sustentou que Aristóteles se referira à causa final, e G. Colle é de opinião que se trata da causa eficiente, embora tais filósofos inquirissem a razão da ordem no Universo.

[48] Tradução literal. O sentido é: Quem primeiramente sustentou que no Universo existe uma inteligência que é causa da disposição de tudo o que nele existe apareceu como em jejum perante os discursos vãos dos filósofos que o precederam.

[49] Pode discutir-se (vid. nota 47) se "a causa que é princípio do bem" é a causa final ou a eficiente, pois como diz Colle (I, 57) *"l'intelligence qui ordonne en vue du bien, ou l'amour qui tend au bien ne sont point causes finales, mais causes efficientes: c'est le bien lui-même que est cause finale"*, mas é indubitável que "a causa donde vem aos seres o movimento" é a causa eficiente ou motora.

CAPÍTULO IV[50]

Poder-se-ia supor que Hesíodo foi o primeiro que procurou alguma coisa de parecido, e com ele os que supuseram nos seres o amor ou o desejo como princípio, Parmênides por exemplo. Este, com efeito, expondo a gênese do Universo, diz: "antes de todos os deuses, criou o amor[51]", e Hesíodo: "antes de tudo foi o Caos, depois a terra dos grandes seios, e o amor que a todos os imortais supera"[52], tão conveniente era que se encontrasse nos seres uma causa capaz de dar movimento e ordem às coisas[53]. Quanto a distribuí-los relativamente à prioridade[54], seja-nos permitido remeter para mais tarde a nossa opinião[55]. (2) Como os contrários do bem aparecem também na natureza, e não só a ordem e o belo senão ainda a desordem e o feio, e o mal em maior quantidade que o bem, e o feio do que o belo, ocorreu então a outro filósofo introduzir a amizade e a discórdia, cada uma delas causa contrária de efeitos contrários. (3) Se alguém, pois, seguir o raciocínio de Empédocles, atendendo mais ao espírito do que à sua maneira balbuciante[56] de se exprimir, encontrará que a amizade é a causa das coisas boas, e a discórdia das más. Afirmando, portanto, que Empédocles, em certo modo, e pela primeira vez, admitiu o bem e o mal como princípios, talvez se acerte, visto ser o próprio bem a causa de todos os bens, e o mal, dos males. (4) Estes, como vimos dizendo, apreenderam evidentemente, até agora, duas das causas que nós determinamos na *Física*[57], a saber, a matéria e o princípio do movimento[58], porém, de uma maneira vaga e obscura, tal como fazem, nas lutas, os mal exercitados, os quais, atirando-se de um lado para o outro, conseguem às vezes dar lindos golpes; mas nem estes [os dão] por ciência, nem aqueles parecem saber o que dizem. Com efeito, quase nunca os vemos servir-se de tais princípios, a não ser esporadicamente. (5) Anaxágoras serve-se da inteligência para a geração do Universo como de um *ex machina*[59]; e quando se vê embaraçado pela causa de algum fenômeno necessário, então é que ela o atrai. Nos outros casos, é a tudo o mais, salvo à inteligência, que ele atribui o que acontece[60]. Empédocles também se serve das causas, mais que este último, mas

[50] Neste capítulo: continua a exposição das concepções físicas dos filósofos pré-socráticos, especialmente de Empédocles e dos atomistas, sempre sob o ponto de vista da teoria das causas.

[51] É o fragmento 13 da coletânea de Diels.

[52] Na *Teogonia*, v. 116-120. A citação não é textual, indicando que Aristóteles a fez de memória mas conforme ao sentido.

[53] Trata-se da indagação de uma causa diversa das duas referidas anteriormente e que Hesíodo e Parmênides anteviram confusamente, identificando-a com a causa motora.

[54] Isto é, sob o ponto de vista cronológico.

[55] Aristóteles não chegou a ocupar-se deste assunto, ou, se se ocupou, perdeu-se o que escreveu.

[56] Esta maneira de dizer indica que Aristóteles não considerava Empédocles como filósofo que tivesse exposto o seu pensamento com clareza e rigor. Vid. adiante o capítulo 10, deste livro.

[57] No já citado livro, 3 e 7.

[58] Isto é, a causa material e a causa eficiente.

[59] Alusão ao recurso teatral de uma cena que, como a intervenção de um deus, não estava no seguimento lógico da ação e que dava desfecho à situação criada.

[60] Vid. o juízo análogo de Platão, no *Fédon*.

de maneira não suficiente nem coerente. Em muitos casos, com efeito, a amizade para ele separa e a discórdia une. Quando, pois, o Universo se dissolve nos seus elementos sob a ação da discórdia, então o fogo e cada um dos outros elementos reúnem-se num todo; inversamente, quando sob a ação da amizade, os elementos são reduzidos à unidade, as partes são de novo forçadas a separar-se de cada [elemento] [61]. (6) Empédocles foi, portanto, o primeiro que, em oposição aos seus antecessores, introduziu esta divisão na causa em questão, admitindo não um único princípio do movimento, mas dois diferentes e contrários. Além disto, foi o primeiro a afirmar que são quatro os elementos atribuídos à natureza material. Todavia não se serve deles como se fossem quatro, mas somente de dois: por um lado, o fogo tomado em si, e por outro os seus contrários, considerados como uma natureza única, a terra, o ar e a água. Poderá dar conta disto quem quer que examine os seus poemas [62]. (7) Tais são, pois, como vimos dizendo, a natureza e o número dos princípios admitidos por este filósofo. Leucipo [63], pelo contrário, e o seu amigo Demócrito [64] reconhecem como elementos o pleno e o vazio, a que eles chamam o ser e o não-ser; e ainda, destes princípios, o pleno e o sólido são o ser, o vazio e o raro o não-ser (por isso afirmam que o ser não existe mais do que o não-ser, porque nem o vazio [existe mais] que o corpo), e estas são as causas dos seres enquanto matéria [65]. (8) E como aqueles que afirmam ser una a substância como sujeito formam todos os outros seres das modificações dela, pondo o raro e o denso como princípios das modificações [66], da mesma maneira também estes filósofos pretendem que as diferenças são as causas das outras coisas. São, segundo eles, estas três: a figura, a ordem e a posição. O ser, dizem eles, só difere pelo "rismó", "diatigé" e "tropé", isto é, pela "figura", "ordem" e "posição". Assim A difere de N pela figura, AN de NA pela ordem e Z de N pela posição [67]. Quanto ao movimento, donde ou como se

[61] Isto é: o Universo é constituído pela mistura de elementos; quando estes se separam pela ação da discórdia, os elementos homogêneos reúnem-se num todo. É por isso que Aristóteles diz que a discórdia, sob certo ponto de vista, separa, e, sob outro, reúne.

[62] Em especial, o fragmento 62 da coletânea de Diels.

[63] Fundador da Escola Atomista, cuja naturalidade se diz ter sido Abdera, Mileto e Eléia, e de cuja cronologia se desconhecem datas seguras. No entanto, pode dizer-se que foi contemporâneo de Empédocles e de Anaxágoras.

[64] Foi discípulo de Leucipo. Natural de Abdera, segundo a notícia mais aceita pelos antigos, parece ter nascido *circa* 460 a.C.

[65] Na ontologia de Parmênides, o ser corpóreo era a única determinação da existência e, portanto, o ser absoluto. Donde a ilação de que o que não é corpóreo não existe, ou, por outras palavras, o não-ser não existe, o Universo é o ser pleno, e o vazio em parte alguma se dá porque é idêntico ao não-ser. O emprego deste vocabulário por Leucipo e Demócrito não significa que lhe tivessem atribuído o mesmo sentido e alcance. Para estes, a afirmação da existência do ser e do não-ser, à primeira vista paradoxal, quer dizer que os elementos necessários à constituição dos corpos que compõem o Universo são o ser e o não-ser, entendendo por ser os átomos e as combinações que deles se formam, ou o pleno, e por não-ser, o vazio, isto é, o espaço onde eles se movem. Portanto somente existem átomos e vazio.

[66] Neste passo, Aristóteles compara a concepção atomista com a dos filósofos que somente admitiam uma única espécie de matéria, ou antes, de causa material, comum a todos os seres; donde o estabelecerem que entre os corpos somente havia diferenças acidentais e que o raro e o denso, isto é, o grau maior ou menor de densidade, constituía o princípio da diferenciação.

[67] Colle, I, 64-5, desenvolve da seguinte maneira este passo: *A* e *N* diferem entre si pela ordem diversa das suas partes (supondo *A* e *N* de extensão igual, pois parece que na teoria atomista se faz abstração da quantidade).

AN e *NA* diferem entre si do mesmo modo que *A* e *N*, se se considerarem *AN* e *NA* cada um como um todo, porque *AN* e *NA* assim considerados diferem pela diversidade da disposição, isto é, a ordem diferente das suas partes.

Não é, porém, assim que cumpre considerar, porque o que importa indagar é aquilo em que o *A* de *AN* difere do *A* de *NA* ou aquilo em que o *N* de *AN* difere do *N* de *NA*, porque há nisto uma diferença de outra espécie. Com efeito, o *A* de *AN* não difere

encontre nos seres, também estes, como os outros, negligentemente descuraram. (9) Tal é, pois, a respeito das duas causas[68], o ponto ao qual parecem ter chegado, a nosso ver, os que investigaram anteriormente [a nós].

do *A* de *NA* pela ordem diferente das suas partes, porque esta ordem é idêntica nos dois *A;* mas o primeiro *A* difere do segundo em que todas as partes do primeiro *A* estão para todas as partes de *N* em relação diferente das partes do segundo *A*.

Z também não difere de *N* pela ordem diferente das partes porque, uma vez mais, as partes estão na mesma ordem em *Z* e em *N*, mas *Z* e *N* diferem em que todas as partes de *Z* estão relativamente a todos os pontos do espaço numa relação diferente da das partes de *N*. Na diferença precedente, bastava deslocar *N* para que *A* mudasse segundo a diferença considerada, mas as relações de *A* com os pontos do espaço, quaisquer que estes fossem, não sofriam modificação alguma. Pelo contrário, para mudar *Z* em *N* reverte-se *Z* até ao momento em que ele é *N*, o que se não faz sem mudar a relação de qualquer uma das partes de *Z* para qualquer uma das partes da extensão real ou ideal.

[68] Isto é, a causa material e a causa eficiente.

CAPÍTULO V[69]

Entre estes, e antes deles[70], os chamados pitagóricos consagraram-se pela primeira vez às matemáticas, fazendo-as progredir, e, penetrados por estas disciplinas, julgaram que os princípios delas fossem os princípios de todos os seres. (2) Como, porém, entre estes, os números são, por natureza, os primeiros[71], e como nos números julgaram [os pitagóricos] aperceber muitíssimas semelhanças com o que existe e o que se gera, de preferência ao fogo, à terra e à água (sendo tal determinação dos números a justiça[72], tal outra a alma e a inteligência[73], tal outra o tempo[74], e assim da mesma maneira para cada uma das outras); além disto, como vissem nos números as modificações e as proporções da harmonia e, enfim, como todas as outras coisas lhes parecessem, na natureza inteira, formadas à semelhança dos números, e os números as realidades primordiais do Universo, pensaram eles que os elementos dos números fossem também os elementos de todos os seres, e que o céu inteiro fosse harmonia e número[75]. E todas as concordâncias que podiam notar, nos números e na harmonia, com as modificações do céu e suas partes, e com a ordem do Universo,

[69] Este capítulo expõe concepções de pitagóricos e de eleatas, em ordem a mostrar que aqueles pressentiram vagamente a causa formal.

[70] Isto é: dos atomistas.

[71] Este período tem sido diversamente interpretado, de harmonia com o que se considera como antecedente de "primeiros". Assim: Como nas matemáticas os números são por natureza primeiros; e: Como de sua natureza, os números são os primeiros dos seres. Fonseca, na tradução: *Quoniam vero numeri his priores sunt natura;* e na *explanatio:... quia numeri eorum sententia sunt priores natura rebus omnibus corporeis, cum abstracti ab omni corpore intelligi possint.* Vid. o comentário de Colle, I, 68-9.

[72] Era o número 4, por lhes parecer que, sendo o quadrado o produto de dois fatores iguais, a justiça tinha analogia com esta relação.

[73] Era o número 1, porque, segundo Teão de Esmirna, a unidade é princípio, é indivisível, domina todos os números, cuja série contém potencialmente, e a alma tem propriedades semelhantes.

[74] Era o número 7, por lhes parecer que este número corresponde ao momento favorável.

[75] Consideravam a harmonia propriedade dos números, dado exprimirem-se harmonicamente as proporções, as progressões, etc. Assim entendida, a harmonia é expressão da própria inteligibilidade, quer esta se entenda como redução da multiplicidade à unidade, quer como expressão numérica de relações concretas. Aristóteles no *De Coelo*, II, 9, refere a concepção pitagórica da harmonia das esferas celestes.

reuniam-nas, reduzindo-as a sistema. (3) Se nalguma parte algo faltasse, supriam logo com as adições necessárias, para que toda a sua teoria se tornasse coerente. Assim, como a década parece um número perfeito e parece abarcar toda a natureza dos números[76], eles afirmam que os corpos em movimento no Universo são dez. E como os [corpos celestes] visíveis são somente nove, por isso conceberam um décimo, a Anti-Terra. (4) Tratamos com maior precisão destas questões noutra parte[77]. E se a isto voltamos, é porque queremos evidenciar os princípios que eles admitem, e como caem sob as causas já enumeradas. (5) Também eles parecem admitir que o número é princípio, quer como matéria dos seres, quer como [constituinte das] suas modificações e hábitos; e que do número [sejam elementos] o par e o ímpar, sendo destes o ímpar, finito, o par, infinito, e procedendo a unidade destes dois elementos (é pois ao mesmo tempo par e ímpar), mas o número da unidade, e sendo números, como se disse, o céu inteiro. (6) Outros[78], porém, dentre estes [filósofos], admitem dez princípios, coordenados aos pares: finito e infinito, ímpar e par, uno e pluralidade, direito e esquerdo, macho e fêmea, quieto e movimentado, retilíneo e curvo, luz e escuridão, bem e mal, quadrado e retângulo. Da mesma maneira parece ter pensado também Alcmêon crotoniense, quer tenha recebido as suas idéias dos pitagóricos, ou estes de Alcmêon. Ele florescia, com efeito, ao tempo da velhice de Pitágoras, e professou uma doutrina quase idêntica. Ele afirma, pois, que a maioria das coisas humanas vão aos pares, e cita oposições não definidas como as dos pitagóricos, mas tomadas ao acaso: por exemplo, branco e preto, doce e amargo, bem e mal, grande e pequeno. (7) Também sobre o restante[79] emitiu ele idéias confusas, enquanto os pitagóricos mostravam com clareza de quais e quantos eram os contrários. (8) Destas duas [escolas] podemos, portanto, unicamente saber que os contrários são os princípios dos seres; quais e quantos eles sejam, só de uma [o podemos]. Como possam reportar-se às causas de que temos falado, não foi pelos pitagóricos claramente indicado; parece, todavia, que ordenam os elementos sob a espécie da matéria. Com efeito, é destes [elementos], enquanto intrínsecos[80], que afirmam ser constituída e modelada a substância. (9) Podemos assim avaliar suficientemente, pelo que precede, o pensamento dos antigos que admitiram que os elementos da natureza são múltiplos. Filósofos há, contudo, que se exprimiram acerca do Universo como se existisse uma única natureza, embora nem todos da mesma maneira, quer quanto à perfeição [da exposição], quer quanto à objetividade. Por conseguinte, nesta nossa investigação das causas, não haverá necessidade alguma de falar neles. Com efeito, não procedem à maneira de certos fisiólogos[81] que, pondo o ser como uno, fazem originar, no entanto, as coisas a partir do uno como se fosse matéria, mas exprimem-se de outra maneira. Enquanto os primeiros, quando criam o Universo, lhe acrescentam o movimento, estes,

[76] A razão dada é que a contagem além de dez faz-se a partir da unidade; e ainda porque, segundo Teão de Esmirna, 10= 1+2+3+4; ora, 1 é princípio dos números; 2, a reta, 3, o triângulo (isto é, a superfície), e 4, o tetraedro (isto é, o sólido); donde a década (= 1+2+3+4) exprimir tudo o que existe.

[77] No *De Coelo*, II, 13.

[78] Entre eles parece contar-se Filolau.

[79] Colle (I, 77) pensa que a expressão — restante — se refere ao número e espécie dos contrários.

[80] Isto é, enquanto inerentes à matéria.

[81] Os filósofos anteriores a Sócrates. (N. do E.)

pelo contrário, pretendem que é imóvel. (10) Ora, isto interessa de maneira particular à presente investigação. Parmênides, com efeito, parece ter alcançado o uno segundo a razão, Melisso, segundo a matéria. Por isso, o primeiro declara-o finito, o segundo, infinito. Xenófanes, no entanto, que foi o primeiro a admitir a unidade (pois Parmênides, ao que parece, foi seu discípulo), nada esclareceu, nem parece ter atingido a natureza de alguma destas duas [causas], mas, olhando para o conjunto do Universo, afirma que o uno é Deus. (11) Estes, porém, como dissemos, devem excluir-se da presente investigação: dois, Xenófanes[82] e Melisso[83], por serem as suas concepções demasiado grosseiras. Quanto a Parmênides, parece, de fato, ter visto melhor o que diz. Convencido de que, além do ser, o não-ser não é coisa alguma, ele pensa que, necessariamente, existe uma única coisa, o ser, e nada mais: questão esta acerca da qual já falamos mais claramente nos livros da *Física*[84]. Constrangido, porém, a seguir os fenômenos e a dizer que a unidade existe segundo a razão e a pluridade segundo os sentidos, chegou a estabelecer duas novas causas e dois princípios: o quente e o frio, como se dissesse o fogo e a terra. Destes, reporta o primeiro, o quente, ao ser, e o outro, ao não-ser. (12) Do que se disse, e dos filósofos que já se associaram ao nosso estudo, é isto, portanto, o que colhemos: os primitivos admitem um princípio corpóreo (a água, o fogo e coisas análogas são, pois, corpos), sendo este princípio corpóreo para uns, uno, para outros, múltiplo, mas considerando-o uns e outros da natureza da matéria; outros, porém, admitem quer esta causa, quer a causa de que provém o movimento, esta também única para alguns[85], dupla para outros. (13) Até os itálicos, exclusive, os outros [filósofos] pronunciaram-se, portanto, com certa insuficiência sobre tais [princípios], se excetuarmos, como dissemos, que recorreram a duas causas, sendo uma delas, a do movimento, considerada única por uns, dupla por outros, Os pitagóricos igualmente falaram em dois princípios[86], mas com este acrescento que lhes é peculiar: o finito, o infinito e o uno não seriam naturezas diferentes, tais como o fogo, a terra ou outra coisa parecida, mas o próprio infinito e o próprio uno são a substância das coisas de que se predicam, sendo portanto o número a substância de todas as coisas. (14) Tal é a maneira como eles se pronunciaram, e a propósito do "que é" começaram eles a falar e a definir, mas procedendo com demasiada simplicidade. Definiram, pois, superficialmente, e aquilo em que a definição dada primeiro se encontrasse, consideravam-no eles como a substância da coisa: como se fosse possível identificar a dualidade com o duplo pelo fato de o duplo se encontrar primeiro na dualidade[87]. Mas talvez não seja a mesma coisa ser duplo e dualidade; doutra forma, o uno seria uma multiplicidade, conclusão esta à qual eles também chegaram. É isto o que dos primeiros [filósofos] e seus sucessores podemos colher.

[82] De Cólofon; parece ter florescido na segunda metade do século V a.C.

[83] De Samos. Florescia por 444-440 a.C.

[84] No Liv. I, 3.

[85] Entre eles, Anaxágoras, que considerava a Inteligência causa eficiente.

[86] Ou sejam: o finito e o infinito.

[87] Neste período, Aristóteles dirige aos pitagóricos duas críticas: darem definições demasiado simples, fundadas em analogias superficiais, e, uma vez estabelecida a definição, aplicarem-na indiscriminadamente. É exemplo desta segunda crítica a identificação da dualidade com o duplo, ou, por outras palavras, definida a coisa dupla, qualquer que fosse a definição, concluíam logo que a sua essência é a díada (2), o que conduz ao absurdo de todos os duplos (4-6-8-16. . .) serem o mesmo que 2, isto é, a díada. V. Colle, I, 93-94.

CAPÍTULO VI[88]

Às filosofias de que acabamos de falar sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos itálicos. Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo[89] e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições, Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que [o universal] existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis. Não seria, pois, possível, julgava, uma definição comum de algum dos sensíveis, que sempre mudam. (2) A tais realidades deu então o nome de "idéias", existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas[90]. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação às idéias[91]. Quanto a esta "participação", não mudou senão o nome: os pitagóricos, com efeito, dizem que os seres existem à imitação dos números, Platão, por "participação" mudando o nome; mas o que esta participação ou imitação das idéias afinal será, esqueceram todos de o dizer. (3) Demais, além dos sensíveis e das idéias diz que existem, entre aqueles e estas, entidades matemáticas intermédias, as quais diferem dos sensíveis por serem eternas e imóveis, e das idéias por serem múltiplas e semelhantes, enquanto cada idéia é, por si, singular[92]. Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso que os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; (4) e, como matéria, são princípios[93] o grande e o pequeno, como forma é o uno, visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja substância, e não outra coisa, da qual se diz que é una, Platão afirma-o de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir, em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria, como ainda pôr os números fora dos sensíveis: [os pitagóricos] pelo contrá-

[88] Este capítulo ocupa-se da teoria platônica das idéias, em ordem a mostrar que Platão somente recorreu à causa material e à formal.

[89] Da escola de Heráclito e contemporâneo de Sócrates. Nada indica que não seja a personagem que deu nome ao *Crátilo*, de Platão.

[90] Isto é: seria pela participação que a multidão de objetos sinônimos se tornaria homônima com as idéias. Participar das idéias significa que é das idéias que os seres recebem a forma.

[91] Tradução literal. Tem o sentido: é por participação que existe a pluralidade das coisas sensíveis, unívoca em relação às idéias. Vid. Colle, I, 98. Dizem-se unívocas as coisas contidas no mesmo gênero, isto é, têm essência comum, e se designam com o mesmo nome; e equívocas ou homônimas, as coisas que somente têm de comum o nome, sem um caráter essencial a ligá-las. Vid. *Categ.* I.

[92] Quer dizer: Segundo Platão existiam: seres sensíveis, aos quais é inerente a geração, a alteração e a corrupção; idéias, cada uma das quais é única e imutável no respectivo conceito, e entidades ou seres matemáticos, cujo ser é intermediário entre os sensíveis e as idéias, porquanto tem das idéias, a imutabilidade, e dos sensíveis, a multiplicidade. Tudo indica que Platão foi levado a estabelecer a existência dos seres ideais matemáticos, com ontologia própria, para fundamentar o objeto da Matemática.

[93] Entenda-se: das Idéias.

rio, pretendem que os números são as próprias coisas, se bem que não ponham, entre estas, as entidades matemáticas. (5) Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas (os seus predecessores nada sabiam de dialética[94]); por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, à exceção dos ímpares, dela facilmente derivam, como de uma matéria plástica[95]. (6) De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, [os números] fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a idéia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta una, produz várias [mesas]. O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas o macho fecunda várias fêmeas. Ora, isto é imitação daqueles princípios. (7) Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria[96], sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias. E qual a matéria subjacente, segundo a qual as idéias são predicadas nos sensíveis e o uno nas idéias? É a díada, o grande e o pequeno. (8) Demais, ele pôs num destes dois elementos a causa do bem e no outro, a do mal, o que, como dissemos, já havia sido objeto de discussão de alguns dos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras.

[94] A dialética significa o método conducente ao descobrimento do conceito da coisa em questão e, conseqüentemente, à obtenção da respectiva definição. Foi por ter reconhecido, após Sócrates, que os conceitos são imutáveis e necessários que Platão foi levado a estabelecer a existência das idéias com onticidade própria.

[95] Em grego, *ekmagêion:* toda matéria mole e moldável. (N. do E.)

[96] Isto é: a causa formal e a causa material.

CAPÍTULO VII[97]

Acabamos de passar em revista, breve e sumariamente, os [filósofos] que trataram dos princípios e da verdade e como [o fizeram], podendo assim concluir-se, relativamente aos que trataram do princípio e da causa, que nenhum discorreu fora das [causas] que nós determinamos na *Física,* e todos, embora confusamente, parecem tê-las como que pressentido. (2) Com efeito, alguns falam do princípio como matéria, quer o façam uno ou múltiplo, corpóreo ou incorpóreo: por exemplo, para Platão, é o grande e o pequeno, para os itálicos, o indeterminado, para Empédocles, o fogo, a terra, a água e o ar, para Anaxágoras, a infinidade das homoemerias. Todos eles entreviram esta espécie de causa, como também aqueles para os quais é o ar, ou o fogo, ou a água, ou um elemento mais denso que o fogo e mais sutil que o ar[98]. Tal

[97] Este capítulo tem por objeto o exame da relação das concepções expostas nos capítulos anteriores com a concepção aristotélica das quatro causas.

[98] Parece ter em vista Anaximandro.

é, pois, no dizer de alguns[99], o elemento primitivo. (3) Estes últimos, portanto, não atingiram senão esta causa [material]; outros, porém, aquela donde é o princípio do movimento: por exemplo, os que põem a amizade ou a discórdia, a inteligência ou o amor como princípio. Mas a qüididade e a substância ninguém a atingiu com clareza, embora de mais perto dela se aproximem os que admitem as idéias. Com efeito, eles não consideram as idéias como matéria dos sensíveis, nem o uno [como matéria] das idéias, nem estas são para eles o princípio do movimento (seriam antes, dizem eles, causas de imobilidade e de repouso): pelo contrário, as idéias dão a cada uma das outras coisas a qüididade, como o uno [dá a essência] às idéias. (4) E quanto àquilo em vista de que[100] as ações, as mudanças e os movimentos [se efetuam], num certo sentido, admitem-no como causa, mas não explicitamente, nem dizem como se originou. Com efeito, os que falam da inteligência ou da amizade apresentam estas causas como um bem, e não como o fim pelo qual algum ser existe ou se modifica, antes, pelo contrário, como se os seus movimentos delas derivassem. (5) Da mesma maneira, também os que afirmam que o uno ou o ser é desta natureza dizem que é a causa da substância, mas não que é em vista desta [causa] que as coisas são ou devêm. Sucede-lhes assim, de alguma sorte, dizer e não dizer que o bem é causa; dizem-no, com efeito, não absolutamente, mas por acidente[101]. (6) Que nós tenhamos retamente definido as causas, tanto no que interessa ao seu número como à sua natureza, parecem confirmá-lo também todos aqueles que não conseguiram descobrir outra causa diversa. É, além disto, evidente que os princípios devem ser estudados, ou todos assim, ou em qualquer uma destas maneiras. Resta-nos agora expor as dúvidas relativas à maneira como cada um daqueles [filósofos] se exprimiu, e à sua atitude para com os princípios.

[99] Ross. *Met.*, admite como provável que Aristóteles se refira a alguns discípulos de Anaxímenes.

[100] Isto é: a causa final.

[101] Isto é: nenhum destes filósofos atingiu com clareza a noção de causa final, visto a terem pensado, como diz Fonseca na *explanatio* deste passo, *per accidens, sine ratione alterius causae.*

CAPÍTULO VIII[102]

Todos aqueles para quem o Universo é uno e que admitem uma certa natureza única como matéria[103], e esta corporal e provida de extensão, caem evidentemente em muitos erros. Com efeito, somente estabelecem os elementos dos corpos, e não os dos incorpóreos, embora existam também os incorporais. (2) E depois, esforçando-se por explicar as causas da geração (e da corrupção) e para dar uma explicação da natureza do Universo, omitem o princípio do movimento. (3) Além disto, não reconhecem por causa

[102] Este capítulo tem por objeto a crítica de algumas concepções de filósofos pré-socráticos anteriormente referidas.

[103] Tem em vista os primeiros filósofos da Escola Jônica, que admitiram a existência de um só princípio material como substância única de todas as coisas.

Os eleatas também sustentavam que o Universo é uno, mas Aristóteles não os inclui neste passo.

nem a substância nem o "que é"[104] e adotam, de mais, levianamente, como princípio dos seres qualquer corpo simples, com exceção da terra, sem tomarem em consideração como os elementos mutuamente se geram, tais como o fogo, a água, a terra e o ar, os quais nascem uns dos outros, quer por união, quer por separação. (4) Ora, isto é fundamental para se estabelecer a anterioridade ou a posterioridade. Com efeito, poderia parecer mais elementar de todos aquele corpo a partir do qual primeiramente os outros se geram por união, e esse [corpo] deveria ser o mais tênue e o mais sutil dos corpos. Portanto, os que põem o fogo como princípio falariam de maneira mais conforme com este conceito. (5) No fundo, todos os outros também reconhecem que o elemento dos corpos deve ser de tal maneira. Pelo menos, nenhum dos que mais tarde admitiram um único elemento pensou que a terra fosse esse elemento, sem dúvida por causa da grandeza das suas partes, ao passo que cada um dos três outros elementos encontrou o seu defensor: para uns, com efeito, este [elemento] é o fogo, para outros, a água, para outros, o ar. Mas por que razão não admitem eles também a terra, como a maior parte dos homens? Diz-se, com efeito, que tudo é terra, e Hesíodo até cantou que a terra foi a primeira gerada dentre os corpos: tão antiga e popular esta crença devia ser! (6) Segundo tal maneira de ver, portanto, nem os que admitem outro princípio além do fogo, nem os que o fazem mais denso que o ar e mais sutil que a água dizem bem. Mas se o que é posterior segundo a geração é anterior pela natureza, e o que é misturado e composto é posterior segundo a geração, será então verdade o contrário: a água será anterior ao ar, e a terra à água. (7) Tanto baste sobre os [filósofos] que estabeleceram a causa única que dizíamos[105]. O mesmo diga-se daqueles que as admitem em número maior, como Empédocles, que reconheceu quatro corpos como matéria. Resultam-lhe, porém, em parte as mesmas dificuldades, em parte outras. Vemos, com efeito, estes corpos nascerem uns dos outros, precisamente como se o mesmo corpo não subsistisse sempre fogo ou terra (e disto já se falou nos livros da *Natureza)*[106]. Quanto à causa das coisas em movimento, a questão de saber se se deve reconhecer uma [causa] ou duas não parece ter sido convenientemente resolvida, nem por forma inteiramente racional. (8) Finalmente, os que assim falam devem necessariamente rejeitar toda a alteração, não podendo o úmido provir do quente, nem o quente do úmido. Qual seria, pois, o sujeito destes contrários, e qual a natureza única que se tornaria fogo e água? Empédocles não o diz[107]. (9) Quanto a Anaxágoras, poderia alguém supor que ele

[104] Isto é: a forma.

[105] Para a interpretação desta crítica à posição filosófica dos jônicos, vid. Colle, I, p. 113-116. Esquematicamente, pode dizer-se que Aristóteles censura estes filósofos por terem adotado um dos elementos como primordial sem previamente terem examinado a anterioridade de cada um em relação à dos outros, pelo que o estabelecimento de qualquer deles como primordial é arbitrário.

Além disso, se a anterioridade se considerar sob o ponto de vista da geração, o componente é anterior à geração, e neste caso deve ser elemento primordial o mais sutil; por isso, houve quem sustentasse que ele era o fogo, e ninguém sustentou que fosse a terra. Se se considerar, porém, a anterioridade sob o ponto de vista da essência, isto é, da prioridade do perfeito sobre o imperfeito, na qual o composto é anterior ao componente, é a terra que deve ser o elemento primordial, por ser o mais espesso e complexo dos elementos.

[106] Refere-se ao *De Coelo*, III, 7. O fundo do argumento reside nisto: desde que os elementos se transformem uns nos outros, perdem a sua propriedade específica e, portanto, deixam de ser princípios.

[107] Em resumo, além do argumento anterior, Aristóteles critica Empédocles por não haver determinado a ação do amor e da discórdia como causas e por não ter notado que a especificidade dos quatro elementos, que os torna contrários, implicava a existência de algo que permanecesse, como sujeito onde se dessem os contrários.

reconheceu dois elementos[108], o que estaria de acordo com uma razão que ele não formulou, mas que deveria forçosamente admitir, se lhe tivesse sido apresentada. É, na verdade, absurdo sustentar que, na origem, tudo estaria misturado, quer porque tudo deveria ter preexistido distinto, quer porque nem tudo é feito para se misturar com outra coisa qualquer[109] e, enfim, porque a modificação e os acidentes existiriam separados das substâncias (com efeito, mistura e separação dizem respeito às mesmas coisas). No entanto, se alguém o acompanhasse, desenvolvendo as suas idéias, o seu pensamento talvez tomasse um caráter mais original. (10) Com efeito, quando nada havia de distinto, nada, evidentemente, se podia afirmar de verdadeiro acerca daquela substância; quero dizer que ela não era branca, nem preta, nem cinzenta, nem de qualquer outra cor, mas, necessariamente, incolor, de outra forma teria tido alguma destas cores. Igualmente, e pela mesma razão, ela não teria nenhum sabor, nem qualquer outra propriedade deste gênero, pois não podia ser nem "qual", nem "quanta", nem "que"; de outra forma ser-lhe-ia inerente alguma das espécies que se predicam separadamente, o que é impossível, se todas as coisas se encontram misturadas: assim, seriam, pois, já distintas. Mas, para ele, nada existe sem mistura, à exceção da inteligência, que, só, é pura e sem mescla. (11) Acontece-lhe, desta maneira, admitir [simultaneamente] como princípios o "uno" (que é simples e sem mistura) e o "outro"[110], como nós admitimos o indeterminado antes de vir a ser determinado e de participar de uma espécie qualquer. Por conseguinte, ele não se exprime com exatidão, nem com clareza; aproxima-se, contudo, das doutrinas posteriores, e das opiniões que atualmente se impõem. (12) Todos eles, porém, ocupam-se somente do que diz respeito à geração, à corrupção e ao movimento, pois limitam-se quase exclusivamente a investigar as causas e os princípios desta substância; mas os que estendem a sua especulação a todos os seres e distinguem seres sensíveis dos não-sensíveis alargam, evidentemente, as suas observações às duas espécies [de seres]. É portanto com eles que alguém poderia de preferência deter-se, para apreciar o que dizem de bom ou de mau, relativamente aos pontos que ainda nos restam para tratar. (13) Os que são chamados pitagóricos recorrem a princípios e a elementos ainda mais afastados[111] que os dos fisiólogos. A razão é que eles buscam os princípios fora dos sensíveis: as entidades matemáticas, com efeito, entram na classe dos seres sem movimento, à exceção daqueles de que trata a astronomia. (14) No entanto, de nada mais discutem e de nada mais tratam senão da natureza. Dão geração ao céu[112], observam o que se passa nas suas diferentes partes e respectivas modificações e revoluções, e em tais fenômenos eles esgotam os princípios e as causas, como se partilhassem a opinião dos outros fisiólogos, para quem o ser é tudo o que é sensível, e contido no que chamamos céu. Estas causas e estes

[108] A saber: a forma e a matéria.

[109] Esta objeção procede da concepção aristotélica da especificidade das propriedades naturais; por isso Aristóteles tem por absurda a explicação de Anaxágoras, pois essências de propriedades específicas diferentes nem podiam ter estado primordialmente misturadas, nem podiam misturar-se por acaso.

[110] Isto é, a forma, pois os platônicos designavam por esta palavra a forma das idéias, e a matéria primeira, à qual ligavam a noção de alteridade.

[111] Isto é, a princípios mais abstratos, e portanto mais afastados dos dados imediatos dos sentidos.

[112] Entenda-se: o Cosmos.

princípios julgam-nos, no entanto, como acabamos de dizer, capazes de os elevarem até aos seres superiores e aos quais melhor se adaptam, do que à teoria sobre a natureza. (15) Contudo, também não explicam de que maneira se produza o movimento, havendo como sujeito unicamente o finito e o infinito, o ímpar e o par; nem tampouco como seria possível, sem movimento e sem mudança, a geração e a corrupção, ou as revoluções dos corpos que andam no céu. (16) Concedamos-lhes ainda, ou admitamos como demonstrado, que a grandeza resulta destes princípios; como explicar, então, que haja corpos leves e pesados? Com efeito, com os princípios que supõem e admitem, eles não discorrem mais sobre as entidades matemáticas que sobre os sensíveis. Se, por conseguinte, nunca falam no fogo, na terra e noutros corpos parecidos, a razão é, suponho, que nada têm que dizer dos sensíveis. (17) Além disto, como conceber que as modificações do número e o próprio número são as causas dos corpos que existem no céu, ou venham porventura a existir, desde o princípio e hoje ainda, e que não há nenhum outro número fora deste, do qual o próprio Universo resulta? Quando, com efeito, admitem em tal parte [do Universo] a opinião e a oportunidade e, um pouco mais abaixo ou acima, a injustiça e a separação ou a mistura, e trazem como prova disto que cada uma destas coisas é um número, embora aconteça que, num dado lugar, já se encontra uma multiplicidade de grandezas compostas, pelo fato de tais modificações estarem em relação com os lugares particulares, então, este número que está no Universo deve considerar-se [o mesmo que o de] cada uma destas coisas ou haverá, além dele, outro? (18) Platão diz que é outro, embora acredite que estas coisas e suas causas também são números, sendo porém as causas números inteligíveis, e as coisas [números] sensíveis[113].

[113] Em resumo: os pitagóricos consideram os números causa e explicação do existente, o que significa que os princípios que estabeleceram não radicam nos seres físicos, visíveis e tangíveis, mas no mundo ideal ou supra-sensível. Não obstante, empregaram-nos para explicar a natureza, e daí o salto do ideal para o real, em condições que tornava inexplicável o passo das noções matemáticas de finito e de infinito, de par e de ímpar, para o movimento dos objetos concretos, para o *processus* físico da geração e da corrupção, de ascensão e de gravidade. Além disso não esclareciam se o número que é causa das coisas é o mesmo de que as coisas são feitas; por isso Platão, para evitar esta dificuldade, distinguiu o número sensível, que é o das coisas concretas, do número inteligível, que é causa delas.

CAPÍTULO IX[114]

Deixemos agora de falar dos pitagóricos: baste o que deles dissemos. Os que põem as idéias como causas, enquanto pretendiam individuar, a princípio, as causas dos seres deste mundo, introduziram outros seres em número igual: como quem, procurando fazer uma conta, julgasse que a não poderia fazer com poucas cifras e as aumentasse para a poder fazer. As idéias, com efeito, são em número quase igual, ou pouco inferior, ao dos

[114] Este capítulo tem por objeto a crítica da teoria platônica das idéias; pretende mostrar que é inadmissível e que não explica o mundo real. Alguns dos seus períodos são idênticos aos do liv. XIII (M).

sensíveis[115], dos quais, procurando as respectivas causas, eles partiram para chegar às idéias. Cada coisa tem, pois, a sua equívoca[116], tão fora das substâncias, como das outras entidades, cuja unidade é contida na multiplicidade, sejam elas sensíveis ou eternas. (2) Além disto, por nenhum dos argumentos, mediante os quais nós demonstramos[117] que as idéias existem, elas se nos manifestam. De alguns, com efeito, esta conclusão não deriva necessariamente; de outros, derivam até idéias de coisas que, a nosso ver, não as têm. Assim, pelos argumentos tirados das ciências, deverá haver idéias de todas as coisas de que há ciência[118], e, pelo [argumento] da unidade na multiplicidade[119], também [haverá idéias] das negações; enfim, pelo argumento de que pensamos qualquer coisa mesmo depois de corrupta[120], [haverá] igualmente [idéias] dos corruptíveis. Também destes, com efeito, temos representação. (3) Quanto aos raciocínios mais rigorosos, uns levam-nos a introduzir as idéias dos relativos, dos quais afirmamos não haver gênero por si, outros ao terceiro homem[121]. Em geral, estes argumentos das espécies arruínam aquilo que, aos partidários das idéias, importa ainda mais do que a existência das próprias idéias. Resulta daí, com efeito, que não é anterior a díada, mas sim o número, que o relativo precede o absoluto, e que todos os argumentos, pelos quais alguns desenvolvem as doutrinas das idéias, contradizem os próprios princípios[122]. (4) Demais, segundo a

[115] Isto é: as idéias são tão numerosas como os seres sensíveis, mas discute-se se Aristóteles se refere a seres sensíveis individuais ou a gêneros de seres sensíveis. Defende a primeira interpretação Robin, e a segunda, Bonitz.

[116] Termo a notar, pois, como disse acima (cap. 6, § 2, e nota), as idéias são *sinônimas* em relação às coisas sensíveis, e neste passo diz que são *equívocas*. As interpretações e explicações divergem. Assim, Fonseca traduz: *Est enim in singulis aliquid eiusdem nominis;* e Bonitz explica: *ideas autem quod dixit homonymus rebus Aristoteles, vel non dijudicare videtur hoc loco num quid aliud praeter nomen commune habeant ideae et res, vel jam pro concesso sumere non esse inter utrasque substantiae communionem.*

[117] Neste passo, Aristóteles fala na primeira pessoa, como se fora platônico, e no passo correspondente do liv. XIII (M) emprega a terceira. O fato tem suscitado hipóteses várias, notadamente a de assim confessar a sua filiação doutrinal em relação à teoria platônica.

[118] Com este argumento, Aristóteles inicia a enumeração dos argumentos dos platônicos justificativos da existência das idéias. Este, primeiro, baseia-se na necessidade lógica de existir o objeto de cada ciência.

Assim, por exemplo, a existência da geometria, que se ocupa do igual e do comensurável, implica que estes seres existam em si, e estes seres são as idéias.

[119] É o segundo argumento: se se afirma o mesmo atributo de indivíduos diversos (a unidade da multiplicidade) é porque o atributo é uno e idêntico e não designa os seres particulares aos quais é atribuído, mas o ser uno e imutável, que é a idéia. O argumento é extensivo às negações, pois se a idéia de Homem em si é atributável a vários indivíduos, a idéia de Não-Homem em si (idéia de negação) também o é.

[120] É o terceiro argumento: a persistência no pensamento do que desapareceu, e portanto o objeto da representação deve existir fora do espírito que o representa. Aristóteles objeta, no período imediato, que a coerência conduz a admitir a existência de idéias de cada coisa concreta perecível.

[121] Neste período, Aristóteles diz que os platônicos, além dos argumentos expostos acima, recorriam a outros "raciocínios mais rigorosos", sem indicar em que consistiam, o que aliás foi indagado por alguns intérpretes, designadamente Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris, 1908), pp. 15 ss. e H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato, and the Academy,* I (Baltimore, 1944) pp. 275 ss. Refere, porém, as conseqüências que eles implicavam, pp. as quais são as seguintes:

a) Existência das idéias dos relativos. O exemplo platônico é colhido no *Fédon,* porquanto o conceito de igualdade sobre que Platão argumenta é um conceito de relativo. A objeção de Aristóteles, da inexistência de tal gênero, parece mostrar que nem todos os platônicos admitiam as idéias de relativos.

b) Idéia do terceiro homem. O nervo deste célebre argumento consiste no seguinte: se o homem vivente implica a existência da idéia de Homem-em-si, a semelhança existente entre o homem vivente e o Homem-em-si implicará a existência da idéia de um terceiro homem, e assim sucessiva e indefinidamente, dado verificar-se em todos os casos o elemento comum, o uno no múltiplo, a que a teoria confere ser próprio e existente.

[122] A contradição dá-se porque, dizendo Platão que a díada indefinida é o princípio do número, o número, que é um relativo, é anterior à díada.

concepção pela qual nós admitimos as idéias, não só haverá idéias das substâncias, mas também de muitas outras coisas (com efeito, a intelecção una não se dá somente em relação às substâncias, mas em relação a outras coisas ainda, nem as ciências tratam unicamente da substância, mas também de outras coisas, e assim para mil outros casos parecidos). Por outro lado, a rigor da lógica e da própria doutrina das idéias, se estas são participáveis, haverá, forçosamente, idéias apenas das substâncias. Com efeito, elas não participam por acidente, mas em tanto tal participação deve dar-se para cada uma, em quanto ela não é predicada do sujeito. Quero com isto dizer que se um ser participa do duplo em si, ele participa também do eterno, mas por acidente, por ter [simplesmente] acontecido ao duplo ser eterno. (5) Não haverá, portanto, idéias senão da substância. Assim, uma mesma coisa designará a substância tanto aqui [entre os sensíveis] como acolá [entre os inteligíveis] ; de outra forma, que significado teria a afirmação de que existe qualquer coisa além dos sensíveis, o uno na multiplicidade? E se é idêntica a espécie das idéias e das coisas que delas participam, haverá também [entre umas e outras] qualquer coisa de comum. Com efeito, por que sobre as díadas corruptíveis, também múltiplas mas eternas, haverá uma unidade e identidade, a díada, e não sobre a díada em si e qualquer díada particular? Se, pelo contrário, a espécie não é a mesma, serão então equívocas, como se se chamasse "homem", ao mesmo tempo, a Cálias e à madeira, sem nada ter observado entre eles de comum. (6) Mas, em particular, não poderíamos dizer o que conferem as idéias aos sensíveis, sejam eternos ou sujeitos à geração e à corrupção, pois elas não são, para estes, causa de qualquer movimento ou modificação[123]. (7) Também não são de nenhum auxílio para a ciência dos outros seres (com efeito, não são a substância deles, de outra forma estariam neles), nem para a sua existência, porque não existem nos seres em que participam[124]. Talvez possam parecer causas, como o branco o é da composição da coisa branca. Mas este argumento, que Anaxágoras indicou primeiramente e, em seguida, Eudoxo[125] e outros, é muito frágil, pois é fácil opor-lhe objeções inúmeras e "por absurdo". (8) Das idéias, portanto, e em nenhuma das formas que se costumam afirmar, não podem provir as outras coisas[126]. Quanto a dizer-se que elas são exemplares[127] e que as outras coisas participam delas, é pronunciar palavras ocas e fazer metáforas poéticas: qual é, pois, o agente que olha para as idéias? É, com efeito, possível que uma coisa qualquer exista, ou venha a existir, à semelhança de outra, sem ser contudo modelada sobre esta. Assim, exista ou não Sócrates, poderia sempre nascer um homem parecido com Sócrates, nem haveria diferença, evidentemente, se Sócrates fosse eterno. (9) Haveria, além disto, para um mesmo ser, vários exemplares, e, por conseguinte, várias

[123] Partindo do pressuposto de que em virtude da participação são essencialmente idênticas as idéias e as coisas sensíveis, Aristóteles coloca nestes dois períodos a teoria das idéias perante o seguinte dilema: ou existe identidade de natureza entre as idéias e as coisas sensíveis, ou não existe. Se existe, cabe o raciocínio do argumento do terceiro-homem, porquanto a lógica da teoria obriga a estabelecer a existência da idéia que exprima o que há de comum entre a idéia e a coisa sensível que dela participa; se não existe, o ser sensível e o ser da idéia a que este participa não serão unívocos, mas equívocos, e portanto idéia e coisa sensível só têm de comum entre si o nome, o que é a negação da teoria.

[124] Isto é: as idéias não dão às coisas sensíveis o ser concreto, existentivo, que elas têm.

[125] No liv. II do *Perì ideôn*, que não chegou até nós, Aristóteles expusera argumentos contra Eudoxo, que aplicara o sistema de Anaxágoras às idéias.

[126] Isto é: as idéias não têm ação causal.

[127] Isto é, paradigmas.

idéias [do mesmo ser]: por exemplo, do homem seria o Animal, o Bípede e, ao mesmo tempo, o Homem-em-si. (10) Demais, não é apenas dos sensíveis que as idéias seriam exemplares, mas também das próprias idéias: o gênero, por exemplo, [será,] enquanto gênero, [o exemplar] das espécies [contidas no gênero], e a mesma coisa será, assim, exemplar e imagem. (11) Parece, além disto, impossível que existam separadamente a substância e aquilo de que ela é substância: neste caso, as idéias, que são as substâncias das coisas, como existiram separadas delas? No *Fédon,* porém, afirma-se que as idéias são causas e do ser e do devir. (12) Todavia, ainda que as idéias existam, os seres que delas participam não são gerados[128] se não houver um [primeiro] motor[129], por outro lado, muitas outras coisas aparecem, uma casa, por exemplo, ou um anel, sem que delas se afirme que há espécie. Por conseguinte, é evidente que também outras coisas podem existir e devir, mediante causas análogas às dos objetos de que temos agora falado. (13) Além disto, se as idéias são números, como seriam causas? Será porventura porque os seres são números diferentes, e um tal número, por exemplo, é homem, tal outro é Sócrates, tal outro Cálias? E porque, então, aqueles seriam causas destes? Que uns sejam eternos e os outros não, de certeza, pouco importa. Se, pelo contrário, por serem os sensíveis como as harmonias, uma razão de números, então é evidente que deve haver alguma coisa da qual são razões. (14) Se, portanto, esta alguma coisa, a matéria, é "qualquer" coisa, é evidente que também os próprios números serão relações de uma coisa para outra. Quero dizer, se Cálias é uma razão numérica de fogo, terra, água e ar, também a idéia será [razão] numérica de outros sujeitos diferentes, e o homem-em-si, quer seja um número ou não, será sempre uma relação em números, e não número. Não haverá, portanto, número algum [130]. (15) Demais, de muitos números forma-se um número, mas de [muitas] idéias, como [gerar] uma idéia única? E se não é dos números, mas dos numeráveis[131], por exemplo, da miríada, [que o número se compõe,] qual será então a razão das mônadas? Se elas são, com efeito, da mesma espécie, seguir-se-ão muitos absurdos, e se o não são, [igualmente se seguirão] quer sejam diferentes uma da outra, quer a respeito de todas. Com efeito, sendo impassíveis[132], em que diferirão? Estes conceitos não são, pois, conseqüentes, nem conformes à razão. (16) Será, além disto, necessário constituir outra espécie de números, que será o objeto da aritmética e de todas aquelas [entidades] a que alguns chamam intermédias. E estas, como existem? E de que princípios provirão? E por que haverá intermediários entre os sensíveis e as idéias? (17) Demais, as mônadas contidas na díada provirão, cada uma, de uma díada anterior,

[128] Fonseca traduz: *nequaquam fiunt.*

[129] Isto é, algo que dê o movimento. Há quem traduza por causa motora, mas o sentido exato parece ser o de Fonseca, a que nos ativemos: *nisi sit quod moueat.*

[130] Este período dá ensejo a várias dificuldades. Esquematicamente, o raciocínio de Aristóteles é o seguinte: se o número como idéia exprime uma relação, não tem ser próprio, dado não haver, como já disse acima, idéias de relativos; e como o número sensível existe por participação ao número ideal, segue-se que um e outro número estão desprovidos de onticidade.

[131] Talvez mais explicitamente: se o número, por exemplo a miríada, não é composto de números, mas de numeráveis, isto é, dos elementos ou unidades de número, qual será então a razão das mônadas, isto é, das unidades?

[132] Isto é, não afetadas por qualquer determinação.

o que é impossível. E também, por que o número composto [de unidades] seria uno? Acrescente-se ao que acabamos de dizer que, se as mônadas são diferentes, conviria então falar como os que admitem quatro ou dois elementos. Com efeito, cada um deles não chama elemento ao que é comum, por exemplo, o corpo, mas ao fogo e à terra, quer esse corpo seja algo de comum, quer não [o seja]. Na realidade, porém, fala-se como se o uno fosse, tal como o fogo ou a água, um composto de partes similares[133]. A ser assim, os números não serão substâncias; ora, é claro que, se o uno em si existe e é princípio, entende-se de várias maneiras, nem haveria outra possibilidade[134]. (18) Quando, em seguida, queremos reduzir as substâncias aos princípios, nós imaginamos os comprimentos a partir do curto e do comprido, isto é, uma forma do pequeno e do grande, a superfície a partir do largo e do estreito, e o corpo, a partir do alto e do baixo. (19) Todavia, como poderá a superfície conter uma linha, ou o sólido uma linha e uma superfície? O largo e o estreito, pois, são de um gênero, e de outro o alto e o baixo. Da mesma maneira, portanto, que o número não está nestes[135], porque o muito e o pouco são qualquer coisa de diferente deles, também nenhum dos gêneros superiores existirá, evidentemente, nos inferiores. Nem podemos dizer que o largo seja um gênero do profundo, porque, então, o corpo seria uma superfície. (20) E os pontos, donde provirão? Contra esta noção [de ponto] se insurgiu Platão, como sendo um dogma geométrico, e chamando-lhes "princípios da linha" e, muitas vezes, "linhas insecáveis". No entanto, é necessário que estas tenham um limite: de modo que, pelas mesmas razões que há linhas, há também pontos. (21) Duma maneira geral, como a filosofia investiga a causa dos sensíveis, é precisamente isto que nós deixamos de lado (nada, pois, afirmamos da causa, que é o princípio da mutação), e, julgando explicar a substância dos mesmos [sensíveis], admitimos, na realidade, a existência de outras substâncias. Mas, como estas [substâncias] sejam as substâncias daquelas, explicamo-lo com palavras vãs, porque "participar", como mais acima dissemos, nada significa. Tampouco as idéias têm qualquer relação com aquilo que dissemos ser o princípio das ciências, e em vista do qual toda a inteligência e a natureza operam, nem com aquela causa que afirmamos ser um dos princípios[136]: as matemáticas tornaram-se, para os [filósofos] do nosso tempo, a [única] filosofia, embora eles protestem que é em função das outras ciências que se devem cultivar. (22) Além disto, poderia alguém considerar a substância subjacente como uma matéria mais matemática, [podendo] ser predicada e, até, ser, uma diferença da substância e da matéria, mais do que uma matéria: por exemplo, o grande e o pequeno, como o raro e o denso, de que falam os fisiólogos, e que eles dizem constituir as primeiras diferenças do sujeito. Com efeito, são uma espécie de excesso e de defeito. (23) Quanto ao movimento, se estas [determinações] são movimento, é evidente que as

[133] Isto é, como se o uno fosse constituído de homeomerias, à semelhança da concepção do ser segundo Anaxágoras.

[134] A crítica de Aristóteles assenta no dilema: Se o uno é somente formal, não torna possível a existência de unidades derivadas, que todas teriam de ser especificamente idênticas; se o uno existe e é princípio real, não pode haver diversidade entre as diferentes unidades.

[135] Isto é, nestas grandezas numéricas anteriormente referidas: a linha, a superfície e o sólido.

[136] Isto é, a causa final.

idéias também se deverão mover; e se não, donde é que ele veio[137]? Cairia assim o estudo inteiro da natureza[138]. (24) Outra coisa que também parece fácil de demonstrar, a saber, tudo o que existe se reduz à unidade[139], efetivamente não o é. Com efeito, por ectese[140], nem tudo se torna uno, mas somente o próprio, se contudo nada lhe tirarmos[141]. Mas isto também não é admissível, a não ser que se conceda que o universal é um gênero, o que, em certos casos, é impossível. (25) E também não têm explicação as noções posteriores aos números, a saber, os comprimentos, as superfícies e os sólidos, nem como elas existem ou poderão existir, nem qual é a sua função. Com efeito, não podem ser idéias (visto que não são números), nem intermédios (o que são somente as entidades matemáticas), nem corruptíveis; dar-se-ia, assim, novamente, um quarto gênero diferente. (26) Em geral, procurar os elementos dos seres sem os distinguir, apesar de serem múltiplas as suas acepções, é impossibilitar-se de os encontrar, sobretudo se, desta forma, investigarmos de que [elementos] são constituídos. Assim, de quais [resulta] o fazer, o padecer ou o direito não é, por certo, fácil determinar; e, se o fosse, somente o seria para as substâncias. Portanto, procurar os elementos de todos os seres, ou pensar em os ter achado, é uma ilusão[142]. (27) Mas como poderia alguém chegar a conhecer os elementos de todas as coisas? Sem dúvida, não os pode conhecer com anterioridade: assim, quem está a aprender geometria, pode já conhecer outras coisas, mas não do objeto da disciplina em questão, e que ele se propõe aprender. E da mesma forma para tudo o mais[143]. (28) E se, por outro lado, existe, como alguns pretendem, uma ciência de todas as coisas, então [quem a aprende] nada poderá conhecer antes de começar. No entanto, toda a disciplina se adquire por conhecimentos prévios, total ou parcialmente, quer ela proceda por demonstração[144], quer por definição, pois é preciso que os elementos de que a definição procede sejam pré-conhecidos e familiares. Igualmente para a ciência que existe por indução. Mas se, por acaso, ela nos fosse inata[145], seria maravilhoso que, sem o sabermos, possuíssemos a mais excelente das ciências. (29) E demais, como seria

[137] Isto é, as idéias nao dão a razão do movimento e sem a explicação do movimento não é possível a física.

[138] Isto é: a natureza não é concebível sem movimento, e sem a explicação do movimento não há ciência física.

[139] Isto é, tudo é uno.

[140] Por ectese entendiam os platônicos a operação que atribui ser próprio aos atributos comuns; em Aristóteles designa o ato de abstração lógica.

[141] Isto é: se se seguirem todos os graus que a ectese comporta. Ross traduz: *"if we grant all the assumptions"*.

[142] Neste parágrafo opõem-se duas concepções diversas da ontologia. Os platônicos procuravam determinar os elementos comuns a todos os seres, que eram os elementos constitutivos dos números; Aristóteles afirma que isto não só não é fácil em relação ao que não tem substância concreta, como o que é direito, senão que é necessário distinguir previamente os seres, por não ser unívoco o termo ser. Por isso, isto é, se o Ser não é um gênero, é ilógico procurar os princípios gerais dos seres sem previamente se haverem discriminado as diversas ontologias próprias de cada espécie de ser.

[143] No parágrafo anterior, Aristóteles mostrara que era ilógica a investigação dos elementos, ou princípios gerais do ser, tal como a conduziam os platônicos; neste período e no seguinte, procura mostrar que é impossível aprender a conhecer tais elementos ou princípios, porque quem empreendesse isso devia estar necessariamente desprovido de todo e qualquer conhecimento.

[144] Nos *Segundos Analíticos*, I, c. 2, Aristóteles desenvolveu esta idéia, mostrando que os axiomas devem necessariamente ser conhecidos pela pessoa a quem é dirigida a demonstração.

[145] Alusão à teoria platônica da reminiscência como fundamentação do saber.

possível conhecer de que resultam [as coisas], e como nos certificaríamos disso? Também aqui há, pois, uma dificuldade. Poder-se-ia, com efeito, discutir a propósito de certas sílabas. Uns dizem, por exemplo, que o ZA vem do S, mais D e A; outros pretendem que é um som diferente, e que não é nenhum dos conhecidos. (30) Enfim, os sensíveis, como os poderíamos conhecer, sem termos deles a sensação[146]? Ora, isto deveria [ser possível], se os elementos de todas as coisas, dos quais [tudo deriva], são os mesmos, como os sons compostos resultam dos [elementos] que lhes são próprios.

[146] Equivale a dizer que não podem conhecer-se as coisas sensíveis somente pela inteligência; se assim fosse, a percepção sensível seria inútil. Com este argumento conclui Aristóteles a refutação da teoria platônica das idéias.

CAPÍTULO X

Que as causas enumeradas na *Física*[147] são as próprias que todos parecem procurar, e que fora delas nenhuma mais poderíamos indicar, resulta também das considerações [dos filósofos] que nos precederam. Fizeram-no, contudo, confusamente, e, sob certo sentido, já foram todas tratadas [antes de nós], sob outro, não. A um balbuciante parece-se, portanto, a primitiva filosofia em tudo, por ser ainda nova e no seu início[148]. (2) Empédocles afirma até que o osso existe pela proporção, o que [para nós] é a qüididade e a substância da coisa. Do mesmo modo é necessário que haja também uma proporção da carne e de cada um dos outros elementos, ou então de nenhum[149], pois é em razão disso que a carne, o osso e cada um destes outros elementos existem, e não em razão da matéria a que eles chamam fogo, terra, água, ar. Ele, porém, se alguém lho tivesse explicado, tê-lo-ia forçosamente admitido, mas não se pronunciou claramente. (3) Sobre estes pontos nos temos já manifestado anteriormente. Agora, voltemos às dificuldades[150] que sobre os mesmos poderia alguém levantar, o que talvez nos possa servir para outras questões que sobrevenham.

[147] As já referidas quatro causas: material, formal, eficiente e final.

[148] O sentido é: A primitiva filosofia a respeito de todas as coisas (peri pánton), por ser ainda nova e estar no seu início, se parece, portanto, a um balbuciante. (N. do E.)

[149] Isto é: ou então que nenhum dos elementos o esteja.

[150] Este passo estabelece conexão com o livro III *(B)*, que é consagrado à exposição das *aporias* ou dificuldades.

LIVRO II

(a)

CAPÍTULO I[151]

A especulação acerca da verdade[152] é, num sentido, difícil, noutro, fácil: a prova é que ninguém a pode atingir completamente, nem totalmente afastar-se dela, e que cada [filósofo] tem algo que dizer sobre a natureza, nada ou pouco acrescentando cada um à verdade, embora se faça do conjunto de todos uma boa colheita. De sorte que parece dalgum modo acontecer como no caso do provérbio: "quem não acertaria [com a flecha] na porta?" (2) Assim considerado, [este estudo] seria, portanto, fácil. Mas o fato de podermos atingir o conjunto, e não as partes, mostra a sua dificuldade. Porém, como há duas espécies de dificuldades, a origem delas talvez não esteja nas coisas, mas em nós próprios. Da mesma maneira, com efeito, que os olhos dos morcegos se comportam para a luz do dia, igualmente o lume da nossa alma [se comporta] para as coisas por natureza mais claras. (3) É, pois, de justiça mostrarmo-nos reconhecidos não só para com aqueles cujas doutrinas partilhamos, mas ainda para com aqueles que mais superficialmente se exprimiram: também estes, com efeito, deram a sua contribuição, pois exercitaram o nosso hábito[153]. Se Timóteo[154] não tivesse existido, não possuiríamos muitas melodias, e sem Frínico[155], Timóteo não teria existido. O mesmo se dá também com os que se expressaram acerca da verdade, pois de alguns [deles] temos recebido certas opiniões, mas os outros foram causa de os primeiros[156] terem surgido. (4) É pois com direito que a filosofia é também chamada a ciência da verdade: o fim da [ciência] especulativa é, com efeito, a verdade, e o da [ciência] prática, a ação; porque, se os práticos consideram o como[157], não consideram o eterno, mas o relativo e o presente. E nós não conhecemos o ver-

[151] Este capítulo tem por objeto a consideração geral acerca da filosofia.

[152] Esta expressão designa a filosofia teórica, no entanto é de notar que a explicitação deste período recai principalmente sobre a física.

[153] Tradução literal. Hábito, *habitus* no vocabulário escolástico, significa disposição ou capacidade, pelo que esta palavra se deve entender com Fonseca *pro facultate animae*, ou com Ross por *the powers of thought*. Quer dizer: prepararam pelo exercício a capacidade do nosso espírito.

[154] Refere-se ao músico e poeta Timóteo de Mileto, que viveu de 447 a 357.

[155] Parece ter florescido *circa* 412. Plutarco diz que tocava uma cítara de nove cordas.

[156] Tradução literal, cujo sentido é: mas os outros foram causa do aparecimento destes últimos. Fonseca traduz: *A quibusdam enim nonnullas sententas accepimus, alii vero, ut hi essent, auctores fuerunt.*

[157] Isto é: como a coisa seja, ou, por outras palavras, a manifestação da qüididade da coisa e não a própria qüididade, como explicitam as palavras finais deste período.

dadeiro sem [conhecer] a causa[158]. (5) Demais, aquilo que, em grau maior, participa [da natureza] dos outros [seres é aquilo] segundo o qual se dá neles o unívoco[159], como o fogo é o quentíssimo por ser nos outros [seres] a causa do calor; e é o veríssimo o que nos seus posteriores[160] é a causa de eles serem verdadeiros. Por isso é necessário que os princípios dos seres eternos sejam sempre veríssimos: não são pois verdadeiros somente em tal momento, nem há para eles alguma causa do seu ser; são, pelo contrário, eles próprios [a causa] para os outros[161]. Por conseguinte, quanto cada coisa tem de ser, tanto [tem] de verdade[162].

[158] Quer dizer: a filosofia é a ciência da verdade e o conhecimento da verdade implica o conhecimento da causa. É próprio das ciências especulativas investigarem a verdade por si mesma, como é próprio da atividade prática dirigir-se diretamente ao que importa à ação; por isso, os homens práticos não têm em vista a verdade eterna mas a verdade transitória, isto é, o momentâneo e o passageiro, o *hic et nunc* das coisas que os preocupam. Este juízo é de relacionar com o cap. I do Liv. I. Sobre a diversidade dos textos deste passo e correlativas interpretações, vid. Bonghi, *Met., I,* 151-3.

[159] Isto é, sinônimo, ou, por outras palavras, as coisas que têm entre si a mesma denominação comum e idêntico conceito de essência. Quer dizer, segundo a interpretação mais plausível: quando o mesmo nome é aplicável com o mesmo sentido a coisas diversas, esse nome pertence com plena propriedade à coisa que lhe deu origem e da qual outras coisas participam por comum designação e essência.

[160] Aristóteles tem em vista a seqüência de efeitos que procedem da coisa que os produz como causa.

[161] Nas linhas anteriores, Aristóteles estabeleceu que a filosofia é a ciência da verdade e que as ciências práticas não são ciência da verdade eterna e necessária; agora estabelece que a filosofia é por excelência a ciência teórica, por ter por objeto a investigação da verdade mediante a investigação da respectiva causa. Conseqüentemente, a filosofia tem por objeto a mais verdadeira de todas as coisas.

[162] Fonseca sintetiza este princípio fundamental da teoria do conhecimento e da ontologia de Aristóteles na seguinte frase: *Quantum quidque habet ipsius esse, tantum et veritatis habet.*

Por outras palavras: ser e verdade são convertíveis, porque o que é causa do ser de uma coisa é causa da verdade dessa mesma coisa.

CAPÍTULO II[163]

É, por outro lado, evidente que há um princípio e que as causas dos seres não são infinitas, nem em sentido reto, nem segundo a espécie[164]. Com efeito, não é possível que, como da matéria, isto proceda daquilo até ao infinito, por exemplo, a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo e isto sem parar; nem quanto àquilo donde é o movimento[165], sendo por exemplo o homem movido pelo ar, o ar pelo sol, o sol pela discórdia, sem que disto haja um limite[166]. (2) Igualmente, também para a causa "para que" não podemos ir até o infinito [e afirmar que] o pas-

[163] Este capítulo tem por objeto o assunto do seu primeiro período: a existência necessária de um primeiro princípio e a impossibilidade de as causas serem em número infinito ou de infinita variedade, e portanto limitadas em número e na espécie.

[164] Aristóteles estabelece que é necessário admitir a existência de um princípio e causa primeira, dado que não é infinita a série de causas, quer na continuidade ascendente, quer na diversidade de espécies.

Sentido reto é tradução literal. Fonseca traduz: *progressione recta;* Ross, *an infinite series;* Tricot, *série verticale infinie;* Bonghi, *le cause degli enti non s'infilzano nè si specificano all'infinito.*

[165] Isto é, a origem do movimento.

[166] A exemplificação deste parágrafo reporta-se à cosmologia de Empédocles. Aristóteles tem em vista estabelecer a impossibilidade da existência de uma série infinita de causas da mesma espécie, tanto na ordem da causalidade material como na da causalidade eficiente.

seio é em vista da saúde, esta, da felicidade, a felicidade doutra coisa, e que tudo é assim sempre em vista de outra coisa. E analogamente para a qüididade[167] (3) Com efeito, postos os intermédios, fora dos quais existe um último e um primeiro, o anterior é necessariamente a causa dos que são depois dele. E se nós tivéssemos de dizer qual dos três é a causa, responderíamos que o primeiro: não será seguramente o último, porque o último não é [causa] de nada, nem tampouco o intermédio, que o é de um só. (4) Pouco importa, aliás, que haja um ou mais [intermédios], e que sejam infinitos ou finitos. Ora, dos infinitos assim concebidos, e do infinito em geral, todos os termos são igualmente intermédios até ao atual; de forma que, se nenhum é primeiro, não há absolutamente causa alguma[168]. (5) Mas também a descer[169] não é possível chegar ao infinito (dado que existe um princípio ascendente) por forma que a água proceda do fogo, a terra da água e, assim de seguida, se gere sempre mais algum gênero. Em duas maneiras, com efeito, "isto" vem "daquilo", quando se não entenda dizer "isto" depois "daquilo", como [se se dissesse] depois dos Ístmicos os Jogos Olímpicos, ou como, da criança, que se transforma, o homem, ou da água, o ar[170]. (6) Ora, nós dizemos que o homem vem da criança como o já gerado do que está a ser gerado, ou o já completo do que se está completando, pois sempre há um intermédio, como entre o ser e o não-ser, o devir, e o que se está gerando, entre o que é e o que não é. (7) É pois quem aprende um [indivíduo] que devém sábio, e isto significamos ao dizer que do discípulo vem o sábio. Pelo contrário, [a procedência] como a água do ar [dá-se] pela destruição de um dos dois. Por isso, os [dois] primeiros não se sobrepõem reciprocamente, nem do homem se refaz a criança, porque o gerado não vem da própria geração, mas depois da geração[171]. É assim, pois, que também o dia [é gerado] da aurora, porque vem depois dela, e, por isso, a aurora não [vem] do dia. Os outros, pelo contrário, sobrepõem-se. (8) Mas, em ambos os casos, é impossível proceder até ao infinito: no primeiro, havendo intermédios, há

[167] O raciocínio do período anterior é aqui aplicado à causalidade final (causa "para que") e à causalidade formal (qüididade).

[168] Nestes dois parágrafos Aristóteles prova a impossibilidade *ad infinitum* da série das causas, mediante um raciocínio que assim esquematizamos, de harmonia com o comentário de Colle:

A causa de uma série que contenha intermediários é necessariamente um termo anterior aos mesmos intermediários;

Ora, uma série de causas infinitas em sucessão ascendente não pode ter princípio, mas somente intermediários;

Pelo que uma série de causas infinitas se não termina numa causa.

[169] Isto é, a impossibilidade *ad infinitum* da série de causas tanto se dá na ordem ascendente da série causal, isto é, do efeito para a causa, como na ordem descendente, isto é, da causa para o efeito. A demonstração desta última impossibilidade não é tão completa como a anterior, pois apenas incide sobre a causa material.

[170] Pela expressão "isto vem daquilo", Aristóteles entende a causalidade material e não a relação temporal, ou seja, "isto vem *depois* daquilo"; e as duas espécies do "isto vem daquilo" que ele tem em vista são as seguintes: o desenvolvimento de uma coisa cuja forma se conserva até o final do seu desenvolvimento, e o nascimento de uma coisa de outra com a forma que lhe é própria. Da primeira destas espécies dá como exemplo o homem que "vem da criança"; da segunda, o ar que "vem" da água.

[171] Este período e o que o precede explicitam a distinção das duas espécies do "isto vem daquilo", indicadas na nota anterior. Quer dizer: na criança que devém homem, a forma do homem feito já existia na criança que ia devindo homem; na água que devém ar, a forma do ar não é o desenvolvimento da forma da água, pois é uma forma nova. Isto significa que quando há continuidade entre os dois extremos, o primeiro e o último, o termo final não retorna ao ponto de partida; e quando não há continuidade, isto é, se dá o nascimento de uma forma nova, quando cessa a forma nova refaz-se a antiga, e vice-versa. Por isso, da água "vem" o ar, e o ar vem da água; e, pelo contrário, se do discípulo "vem" o sábio, o discípulo não "vem" do sábio.

necessariamente um fim, e, no segundo, revertem um ao outro: com efeito, a corrupção de um é a gênese do outro. Ao mesmo tempo, é também impossível que o primeiro, sendo eterno, se corrompa, pois não sendo a geração para cima infinita, é necessário que aquilo, pela prévia corrupção do qual alguma coisa se gera, não seja eterno[172]. (9) Demais, a causa "para que" é um fim, e tal que ela não existe em vista de outra coisa, mas as outras em vista dela; de sorte que, se existe um tal [termo] final, não haverá infinito, e, se não [há] nada disto, não haverá a causa "para que". Porém, os que admitem o infinito destroem, sem se aperceberem, a própria natureza do bem. E todavia ninguém empreenderia alguma coisa se não devesse chegar a um termo, nem haveria inteligência em tais ações. É sempre, com efeito, em vista de alguma coisa que opera o homem racional, e isto é o termo, visto o fim ser um termo[173]. (10) Mas também a qüididade se não pode reverter a outra definição mais ampla na sua expressão, pois a mais próxima é sempre a mais própria, e a que se segue não o é; ora, aquilo cujo primeiro [termo] não existe também não tem o sucessivo[174]. (11) Ainda mais, os que tal afirmam destroem o próprio saber, porque não é possível saber antes de chegarmos aos indivisos[175]. Até o próprio conhecer se torna impossível: com efeito, os que são infinitos desta forma, como é possível pensá-los[176]? Não é o mesmo que na linha, a qual nunca pára nas suas divisões, mas que se não pode pensar se não se fizer uma paragem. Por isso, não conseguirá numerar as suas seções quem a percorra indefinidamente[177]. (12) Mas

[172] Passo obscuro que tem dado ensejo a interpretações diferentes. Colle interpreta no sentido de *"une nouvelle raison pourquoi les rapports de causalité, entre les êtres qui se succèdent sans relation de devenant à devenu, sont réciproques"*.

[173] Colle deu clareza a esta argumentação com a seguinte interpretação: *"Les arguments tirés de la causalité finale sont les suivants: 1.º La cause "en vue de quoi" est la fin. Or la fin c'est ce qui n'est point en vue de quelque autre chose, mais en vue de quoi sont toutes les autres choses, et qui est donc le dernier en remontant la série. Par conséquent, ou bien il y a, dans cet ordre d'idées, quelque chose de dernier, et alors il n'y a point de série infinie; ou bien il n'y a pas quelque chose de dernier, mais alors il n'y a pas de cause "en vue de quoi", il n'y a pas de cause finale. 2.º Admettre la série infinie dont il vient d'être question, c'est supprimer le bien, puisque cela revient à supprimer la cause "en vue de quoi", c.-à-d. la fin, et que la fin c'est le bien (cf.* Eth. Nic. *1,* I e III, *6). 3.º Admettre cette série infinie c'est supprimer l'action, car personne ne veut agir s'il ne doit pas y avoir un terme à son action. Agir sans qu'il doive y avoir un terme à l'action ce ne serait pas le fait d'un être intelligent. Tout être intelligent n'agit-il pas en vue de quelque chose? Or cela c'est un terme. Car ce en vue de quoi on agit c'est la fin, et la fin est un terme"*.

[174] O período tem por objeto mostrar a inexistência de uma série infinita de causas na ordem da causalidade formal.

[175] Neste período, Aristóteles afirma que a admissão da série infinita das causas na ordem da causalidade formal é contrária à condição lógica do saber, dado que o conhecimento de uma coisa implica o conhecimento da respectiva qüididade, isto é, das notas próprias da coisa.

A série infinita das causas na ordem formal destrói a própria ciência, tornando-a impossível.

[176] Além de impossibilitar o saber científico, a sucessão *ad infinitum* das causas formais implica também a impossibilidade do simples ato de conhecer seja o que for. Como explica Colle, "não há conhecimento seja do que for senão quando se aprende pelo pensamento a respectiva causa formal, isto é, a sua qüididade. Nada se sabe de Sócrates, se não se souber que é homem, porque esta é a sua qüididade, ou causa formal. Pois bem: se a qüididade de toda e qualquer coisa não é, como Aristóteles sustenta, algo de único e de simples — múltiplo somente sob o ponto de vista lógico —, mas algo de realmente múltiplo, e mesmo de multidão infinita, e por conseqüência algo de infinito em ato, o conhecimento de uma coisa qualquer não será possível, visto não ser possível aprender pelo pensamento a respectiva qüididade. Como, diz Aristóteles, poderiam apreender-se pelo pensamento coisas que seriam infinitas deste modo, isto é, em ato"?

[177] Estes períodos relacionam-se com o argumento exposto na nota anterior, e respondem a uma objeção que não está claramente explicitada. Como vimos, o argumento consistiu em estabelecer a impensabilidade de uma coisa cuja qüididade fosse *ad infinitum;* e a objeção não explicitada contra ele é que o infinito é pensável, visto poder pensar-se a linha, que é um infinito.

Aristóteles refuta esta objeção, dizendo que a linha é infinitamente divisível em potência, mas somente é pensável finita em ato.

também a matéria é necessário pensá-la em qualquer coisa que se mova[178]. Porém, nenhum infinito pode existir, doutra forma a infinidade Não pode ser infinita. (13) E, ainda que as espécies das causas fossem em número infinito, mesmo assim não seria possível o conhecer, porquanto nós pensamos saber quando conhecemos as causas[179]: ora o infinito por adição[180] não pode ser percorrido num tempo finito.

[178] Passo de interpretação difícil e para alguns ininteligível. Parece que nele subjaz o argumento da nota anterior: sob certo ponto de vista, a matéria é infinita, porém somente é pensável em coisas que se movam, e portanto limitadas.

[179] Na argumentação anterior, Aristóteles procurou provar a inexistência da causalidade *ad infinitum* pelas conseqüências que ela implica; agora, argumenta diretamente contra a existência de espécies de causas *ad infinitum* por tornar impossível o conhecimento seja do que for. Se conhecer uma coisa é conhecê-la pelas suas causas, segue-se que, se se der a existência de espécies de causas *ad infinitum*, não é possível conhecer seja o que for.

Em conclusão: as causas são quatro (material, formal, eficiente e final), e na causalidade de cada uma delas não se dá a sucessão *ad infinitum*.

[180] Infinito por adição opõe-se a infinito por divisão: se este exprime a divisibilidade ao infinito de uma linha dada, o infinito por ação exprime o prolongamento ao infinito de uma linha dada.

CAPÍTULO III[181]

As audições dependem dos hábitos. Com efeito, naquela maneira em que estamos habituados, assim julgamos que se nos deve falar, e tudo o que for fora disto já não nos parece o mesmo e, por desusado, torna-se-nos mais obscuro e estranho; o habitual é, pois, o mais conhecido. (2) E qual força tenha o hábito, mostram-no as leis, nas quais o fabuloso e o pueril têm, pela virtude do hábito, maior poder do que o conhecimento das mesmas. (3) Assim, uns, se alguém não emprega uma linguagem matemática, não aceitam as suas afirmações; outros, se não se serve de exemplos; outros querem que, como testemunho, se cite um poeta; outros querem tudo rigorosamente [demonstrado] e outros não querem saber de rigor, ou por não o poderem compreender, ou pelo receio do palavreado. O rigor tem, com efeito, um pouco disto, por forma que se afigura a alguns como menos próprio, quer nos contratos, quer nas discussões. (4) É por isso que importa saber como cada coisa se deve aceitar, pois é absurdo procurar ao mesmo tempo a ciência e o método da ciência: nenhum deles, pois, é fácil de apreender. Nem o rigor matemático se deve exigir em todas as coisas, mas somente naquelas que não têm matéria. Por isso este método não é "físico", porque toda a natureza contém, porventura, matéria. Vem daí que devemos primeiro considerar o que é a natureza; tornar-se-á, desta forma, manifesto [o objeto] de que trata a *Física* <e se compete a uma única ciência, ou a várias, estudar as causas e os princípios[182]>.

[181] Este capítulo tem por fim mostrar que o método expositivo varia consoante o auditor e o assunto.

[182] Admite-se geralmente com Bonitz que as palavras entre < > foram interpoladas para estabelecer a ligação deste livro com o começo do livro seguinte (III, B).

ÉTICA A NICÔMACO

Tradução de **Leonel Vallandro** e **Gerd Bornheim**
da versão inglesa de W. D. Ross

LIVRO I

1

1094a Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os 5 produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas.

Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza. Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade — assim como a selaria e as ou- 10 tras artes que se ocupam com os apres-tos dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia, há outras artes que também se incluem em terceiras —, em todas elas os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a 15 bem dos primeiros. Não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar.

2

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas 20 em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.

Mas não terá o seu conhecimento, porventura, grande influência sobre a nossa vida? Semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo para a sua pon-25 taria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar? Se assim é, esforcemo-nos por determinar, ainda que em linhas gerais apenas, o que seja ele e de qual das ciências ou faculdades constitui o objeto. Ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são 1094b as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que 5

devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo.

3

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem perecesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.

Sirvam, pois, de prefácio estas observações sobre o estudante, a espécie de tratamento a ser esperado e o propósito da investigação.

4

Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre. Cônscios da sua própria ignorância, não obstante, admiram aqueles que proclamam algum grande ideal inacessível à sua compreensão. Ora, alguns têm pensado que, à parte esses numerosos bens, existe um outro que é auto-subsistente e também é causa da bondade de todos os demais. Seria talvez infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis.

Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: "Nosso caminho parte dos primeiros princípios ou se dirige para eles?" Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juízes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, *a nós*. Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo:

Ótimo é aquele que de si mesmo
[conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos
[dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem
[acolhe a sabedoria alheia,
Esse é, em verdade, uma criatura
[inútil[1].

[1] *Trabalhos e Dias*, 293 ss. (N. do E.)

5

Voltemos, porém, ao ponto em que havia começado esta digressão.

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os

homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo[2].

A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política. No entanto, afigura-se demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado.

Dir-se-ia, além disso, que os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, em razão da sua virtude. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira.

Quanto a isto, basta, pois o assunto tem sido suficientemente tratado mesmo nas discussões correntes. A terceira vida é a contemplativa, que examinaremos mais tarde[3].

Quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo de útil, nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa. E assim, antes deveriam ser incluídos entre os fins os que mencionamos acima, porquanto são amados por si mesmos. Mas é evidente que nem mesmo esses são fins; e contudo, muitos argumentos têm sido desperdiçados em favor deles. Deixamos, pois, este assunto.

[2] Era um rei mítico da Assíria. (N. do E.)

[3] 1177 a 12 - 1178 a 8; 1178 a 22 - 1179 a 32. (N. do T.)

6

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Formas[4]. No entanto, os mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvaguardar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos.

[4] Outros traduzem por: Teoria das Idéias. (N. do E.)

Os defensores dessa doutrina não postularam Formas[5] de classes dentro das quais reconhecessem prioridade e posterioridade (e por essa razão não sustentaram a existência de uma Forma[6] a abranger todos os números). Ora, o termo "bem" é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma Idéia comum por cima de todos esses bens.

Além disso, como a palavra "bem" tem tantos sentidos quantos "ser" (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa.

Ainda mais: como das coisas que correspondem a uma Idéia a ciência é uma só, haveria uma única ciência de todos os bens. Mas o fato é que as ciências são muitas, mesmo das coisas que se incluem numa só categoria: da oportunidade, por exemplo, pois que a oportunidade na guerra é estudada pela estratégia e na saúde pela medicina, enquanto a moderação nos alimentos é estudada por esta última, e nos exercícios pela ciência da ginástica. E alguém poderia fazer esta pergunta: que entendem eles, afinal, por esse "em si" de cada coisa, já que para o "homem em si" e para um homem particular a definição do homem é a mesma? Porque, na medida em que forem "homem", não diferirão em coisa alguma. E, assim sendo, tampouco diferirão o "bem em si" e os bens particulares na medida em que forem "bem". E, por outro lado, o "bem em si" não será mais "bem" pelo fato de ser eterno, assim como aquilo que dura muito tempo não é mais branco do que aquilo que perece no espaço de um dia.

Os pitagóricos parecem fazer uma concepção mais plausível do bem quando colocam o "um" na coluna dos bens; e esta opinião, se não nos enganamos, foi adotada por Espeusipo.

Mas deixemos esses assuntos para serem discutidos noutra ocasião[7]. Poder-se-á objetar ao que acabamos de dizer apontando que (os platônicos) não falam de *todos* os bens, e que os bens buscados e amados por si mesmos são chamados bons em referência a uma Forma única, enquanto os que de certo modo tendem a produzir ou a preservar estes, ou a afastar os seus opostos, são chamados bons em referência a estes e num sentido subsidiário. É evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros.

Separemos, pois, as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, e vejamos se as primeiras são chamadas boas em referência a uma Idéia única. Que espécie de bens chamaríamos bens em si mesmos? Serão aqueles que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão e certos prazeres e honras? Estes, embora também possamos procurá-los tendo em vista outra coisa, seriam colocados entre os bens em si mesmos.

[5] Ou Idéias. (N. do E.)
[6] Ou Idéia. (N. do E.)

[7] Cf. *Metafísica*, 986 a 22-26; 1028 b 21-24; 1072 b 30 — 1073 a 3; 1091 a 29 — 1091 b 3; 1091 b 13 1092 a 17. (N. do T.)

20 Ou não haverá nada de bom em si mesmo senão a Idéia do bem? Nesse caso, a Forma se esvaziará de todo sentido. Mas, se as coisas que indicamos também são boas em si mesmas, o conceito do bem terá de ser idêntico em todas elas, assim como o da brancura é idêntico na neve e no alvaiade. Mas quanto à honra, à sabedoria e ao prazer, no que se refere à sua bondade, 25 os conceitos são diversos e distintos. O bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Idéia.

Mas que entendemos, então, pelo bem? Não será, por certo, como uma dessas coisas que só por casualidade têm o mesmo nome. Serão os bens uma só coisa por derivarem de um só bem, ou para ele contribuírem, ou antes serão um só por analogia? Inegavelmente, o que a visão é para o corpo a razão é para a alma, e da mesma forma em outros casos. Mas talvez seja preferível, por ora, deixarmos de lado 30 esses assuntos, visto que a precisão perfeita no tocante a eles compete mais propriamente a um outro ramo da filosofia[8].

O mesmo se poderia dizer no que se refere à Idéia: mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível.

Alguém, no entanto, poderá pensar 35 que seja vantajoso reconhecê-lo com a mira nos bens que são atingíveis e realizáveis; porquanto, dispondo dele 1097 a como de uma espécie de padrão, conheceremos melhor os bens que realmente nos aproveitam; e, conhecendo-os, estaremos em condições de alcançá-los. Este argumento tem um certo ar de plausibilidade, mas parece entrar em choque com o procedimento adotado nas ciências; porque todas elas, em- 5 bora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento *do bem*. Entretanto, não é provável que todos os expoentes das artes ignorem e nem sequer desejem conhecer auxílio tão valioso. Não se compreende, por outro lado, a vantagem que possa trazer a um tecelão ou a um carpinteiro esse conhecimento do "bem em si" no que toca à sua arte, ou 10 que o homem que tenha considerado a Idéia em si venha a ser, por isso mesmo, melhor médico ou general. Porque o médico nem sequer parece estudar a saúde desse ponto de vista, mas sim a saúde do homem, ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura. Mas quanto a isso, basta.

[8] Cf. *Metafísica*, IV, 2. (N. do T.)

7

15 Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele, pois não se afigura igual nas distintas ações e artes; é diferente na medicina, na estratégia, e em todas as demais artes do mesmo modo. Que é, pois, o bem de cada uma delas? Evidentemente, aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas. Na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em 20 qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos é ele a finalidade; pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto. Por conseguinte, se existe uma finali-

dade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela.

Vemos agora que o argumento, tomando por um atalho diferente, chegou ao mesmo ponto. Mas procuremos expressar isto com mais clareza ainda. 25 Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas[9] e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais 30 absoluto de todos será o que buscamos.

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.

Ora, esse é o conceito que preemi- 1097 b nentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felici- 5 dade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

Considerado sob o ângulo da auto-suficiência, o raciocínio parece chegar ao mesmo resultado, porque o bem absoluto é considerado como auto-suficiente. Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também 10 para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania. Mas é necessário traçar aqui um limite, porque, se estendermos os nossos requisitos aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, teremos uma série infinita.

Examinaremos esta questão, porém, em outro lugar[10]; por ora definimos a auto-suficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejá- 15 vel e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é 20 sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um 25 flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função.

[9] Cf. Platão, *Eutidemo*, 289. (N. do T.)

[10] I, 10-11; IX, 10. (N. do T.)

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não 30 tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutri- 1098 a ção e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e 5 de exercer o pensamento. E, como a "vida do elemento racional" também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que "um tal-e-tal" e "um bom tal-e-tal" têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de 10 lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade — pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação 15 é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.

Mas é preciso ajuntar "numa vida completa". Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.

Que isto sirva como um delinea- 20 mento geral do bem, pois presumivelmente é necessário esboçá-lo primeiro de maneira tosca, para mais tarde precisar os detalhes. Mas, a bem dizer, qualquer um é capaz de preencher e articular o que em princípio foi bem delineado; e também o tempo parece ser um bom descobridor e colaborador nessa espécie de trabalho. A tal fato se devem os progressos das artes, pois 25 qualquer um pode acrescentar o que falta.

Devemos igualmente recordar o que se disse antes[11] e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o ângulo reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, 30 enquanto o segundo indaga o que ou que espécie de coisa ele é; pois o geômetra é como que um espectador da verdade. Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões

[11] 1094 b 11-27. (N. do T.)

1098 b de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o *fato* esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou primeiro princípio.

Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução, outros pela percepção, outros como que por hábito, e outros ainda de diferentes maneiras. Mas a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que eles 5 têm grande influência sobre o que se segue. Diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.

8

10 Devemos considerá-lo, no entanto, não só à luz da nossa conclusão e das nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito.

Ora, os bens têm sido divididos em três classes[12], e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo. Nós outros consideramos como mais propriamente e 15 verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. É também correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores.

20 Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. As características que se costuma buscar na felicidade também parecem pertencer todas à definição que demos dela. Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros com estas, ou uma destas, acompa- 25 nhadas ou não de prazer; e outros ainda também incluem a prosperidade exterior. Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos.

Também se ajusta à nossa concep- 30 ção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, 1099 a como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem. E, assim como nos Jogos Olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que conquistam

[12] Platão, *Eutidemo*, 279; *Filebo*, 48; *Leis*, 743. (N. do T.)

a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente.

Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em conseqüência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos.

Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, *boas* e *nobres,* e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos. A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos:

Das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde;
Mas a mais doce é alcançar o que amamos.

Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas — a melhor —, nós a identificamos com a felicidade.

E no entanto, como dissemos[13], ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é facil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos.

Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.

[13] 1098 b 26-29. (N. do T.)

9

Por este motivo, também se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de adestramento, ou se ela nos é conferida por alguma providência divina, ou ainda pelo

acaso. Ora, se alguma dádiva os homens recebem dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma delas, e, dentre todas as coisas humanas, a que mais seguramente é uma dádiva divina, por ser a melhor. Esta questão talvez caiba melhor em outro estudo; no entanto, mesmo que a felicidade 15 não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado.

Dentro desta concepção, também deve ela ser partilhada por grande número de pessoas, pois quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e 20 diligência. Mas, se é preferível ser feliz dessa maneira a sê-lo por acaso, é razoável que os fatos sejam assim, uma vez que tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto poderia ser, e do mesmo modo o que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas. Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito.

25 A resposta à pergunta que estamos fazendo é também evidente pela definição da felicidade, porquando dissemos[14] que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie. Dos demais bens, alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos. E isto, como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio[15], isto é, que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa 30 ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações.

É natural, portanto, que não chamemos feliz nem ao boi, nem ao cavalo, nem a qualquer outro animal, visto que nenhum deles pode participar de tal atividade. Pelo mesmo motivo, um me- 1100 a nino tampouco é feliz, pois que, devido à sua idade, ainda não é capaz de tais atos; e os meninos a quem chamamos felizes estão simplesmente sendo congratulados por causa das esperanças que neles depositamos. Porque, como dissemos[16], há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudan- 5 ças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz.

[14] 1098 a 16. (N. do T.)
[15] 1094 a 27. (N. do T.)
[16] 1098 a 16-18. (N. do T.)

10

10 Então ninguém deverá ser considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o fim, como diz Sólon[17]? Mesmo que esposemos essa doutrina, dar-se-á o caso de que um homem seja feliz depois de morto? Ou não será perfeitamente absurda tal idéia, sobretudo para nós, que dizemos ser a felici-

[17] Heródoto, I, 32. (N. do T.)

15 dade uma espécie de atividade? Mas, se não consideramos felizes os mortos e se Sólon não se refere a isso, mas quer apenas dizer que só então se pode com segurança chamar um homem de venturoso porque finalmente não mais o podem atingir males nem infortúnios, isso também fornece matéria para discussão. Efetivamente, acredita-se que para um morto existem males e bens, tanto quanto para os vivos que 20 não têm consciência deles: por exemplo, as honras e desonras, as boas e más fortunas dos filhos e dos descendentes em geral.

E isto também levanta um problema. Com efeito, embora um homem tenha vivido feliz até avançada idade e tido uma morte digna de sua vida, muitos reveses podem suceder aos seus descendentes. Alguns serão bons e 25 terão a vida que merecem, ao passo que com outros sucederá o contrário; e também é evidente que os graus de parentesco entre eles e os seus antepassados podem variar indefinidamente. Seria estranho, pois, se os mortos devessem participar dessas vicissitudes e ora ser felizes, ora desgraçados; mas, 30 por outro lado, também seria estranho se a sorte dos descendentes jamais produzisse o menor efeito sobre a felicidade de seus ancestrais.

Voltemos, porém, à nossa primeira dificuldade, cujo exame mais atento talvez nos dê a solução do presente problema. Ora, se é preciso ver o fim para só então declarar um homem feliz, temos aí um paradoxo flagrante: 35 quando ele é feliz, os atributos que lhe 1100 b pertencem não podem ser verdadeiramente predicados dele devido às mudanças a que estão sujeitos, porque admitimos que a felicidade é algo de permanente e que não muda com facilidade, ao passo que cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da 5 fortuna. É claro que, para acompanhar o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de desgraçado, o que faria do homem feliz um "camaleão, sem base segura". Ou será um erro esse acompanhar as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou o fracasso na vida não depende delas, mas, como dissemos[18], a existência humana 10 delas necessita como meros acréscimos, enquanto o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas.

A questão que acabamos de discutir confirma a nossa definição, pois nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências. E as mais valiosas 15 dentre elas são mais duráveis, porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão pela qual sempre nos lembramos deles. O atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na 20 contemplação virtuosa, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é "verdadeiramente bom" e "honesto acima de toda censura".

Ora, muitas coisas acontecem por acaso, e coisas diferentes quanto à importância. É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não 25 pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (pois não apenas são, em si mesmos, de feitio a aumentar a beleza da vida, mas a própria maneira como um homem os recebe

[18] 1099 a 31 — 1099 b 7. (N. do T.)

pode ser nobre e boa); e, se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade, pois que, além de serem 30 acompanhados de dor, impedem muitas atividades. Todavia, mesmo nesses a nobreza de um homem se deixa ver, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma.

Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos 35 odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta 1101 a com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como um general que faz o melhor uso possível do exército sob o seu comando ou um bom sapateiro faz os melhores calçados com o couro que lhe dão; 5 e do mesmo modo com todos os outros artífices. E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado, muito embora não alcance a ***beatitude*** se tiver uma fortuna semelhante à de Príamo.

E tampouco será ele versátil e mutável, 10 pois nem se deixará desviar facilmente do seu venturoso estado por quaisquer desventuras comuns, mas somente por muitas e grandes; nem, se sofreu muitas e grandes desventuras, recuperará em breve tempo a sua felicidade. Se a recuperar, será num tempo longo e completo, em que houver alcançado muitos e esplêndidos sucessos.

Quando diremos, então, que não é 15 feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas através de uma vida completa? Ou devemos acrescentar: "E que está destinado a viver assim e a morrer de modo consentâneo com a sua vida"? Em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo 20 de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se — mas ***homens*** felizes. Sobre estas questões dissemos o suficiente.

II

Que a sorte dos descendentes e de todos os amigos de um homem não lhe afete de nenhum modo a felicidade parece ser uma doutrina cínica e contrária à opinião comum. Mas, visto serem 25 numerosos os acontecimentos que ocorrem, e admitirem toda espécie de diferenças, e já que alguns nos tocam mais de perto e outros menos, antolha-se uma tarefa longa — mais do que longa, infinita — discutir cada um em detalhe. Talvez possamos contentar-nos com um esboço geral.

Se, pois, alguns infortúnios pessoais de um homem têm certo peso e influência na vida, enquanto outros são, por assim dizer, mais leves, também 30 existem diferenças entre os infortúnios de nossos amigos tomados em conjunto, e não dá no mesmo que os diversos sofrimentos sobrevenham aos vivos ou aos mortos (com efeito, a diferença aqui é muito maior, até, do que entre atos terríveis e iníquos pressupostos numa tragédia ou efetivamente representados na cena), essa diferença também deve ser levada em conta — ou antes, talvez, o fato de haver dúvida 35 sobre se os mortos participam de qualquer bem ou mal. Pois parece, de acor- 1101 b

do com tudo que acabamos de ponderar, que ainda que algo de bom ou mau chegue até eles, devem ser influências muito fracas e insignificantes, quer em si mesmas, quer para eles; ou, então, serão tais em grau e em espécie que não possam tornar feliz quem não o é, nem roubar a beatitude aos venturosos.

Por conseguinte, a boa ou má fortuna dos amigos parece ter certos efeitos sobre os mortos, mas efeitos de tal espécie e grau que não tornam desgraçados os felizes nem produzem qualquer outra alteração semelhante.

12

Tendo dado uma resposta definida a essas questões, vejamos agora se a felicidade pertence ao número das coisas que são louvadas, ou, antes, das que são estimadas; pois é evidente que não podemos colocá-la entre as potencialidades.

Tudo que é louvado parece merecer louvores por ser de certa espécie e relacionado de um modo qualquer com alguma outra coisa; porque louvamos o justo ou o valoroso, e, em geral, tanto o homem bom como a própria virtude, devido às ações e funções em jogo, e louvamos o homem forte, o bom corredor, etc., porque são de uma determinada espécie e se relacionam de certo modo com algo de bom ou importante. Isso também é evidente quando consideramos os louvores dirigidos aos deuses, pois parece absurdo que os deuses sejam aferidos pelos nossos padrões; no entanto assim se faz, porque o louvor envolve uma referência, como dissemos, a alguma outra coisa.

Entretanto, se o louvor se aplica a coisas do gênero das que descrevemos, evidentemente o que se aplica às melhores coisas não é louvor, mas algo de melhor e de maior; porquanto aos deuses e aos mais divinos dentre os homens, o que fazemos é chamá-los felizes e bem-aventurados. E o mesmo vale para as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas antes a chama de bem-aventurada, como algo mais divino e melhor.

Também parece que Eudoxo estava acertado em seu método de sustentar a supremacia do prazer. Pensava ele que o fato de não ser louvado o prazer, embora seja um bem, está a indicar que ele é melhor do que as coisas a que prodigalizamos louvores — e tais são Deus e o bem; pois é em relação a eles que todas as outras coisas são julgadas.

O *louvor* é apropriado à virtude, pois graças a ela os homens tendem a praticar ações nobres, mas os *encômios* se dirigem aos atos, quer do corpo, quer da alma. No entanto, talvez a sutileza nestes assuntos seja mais própria dos que fizeram um estudo dos encômios; para nós, o que se disse acima deixa bastante claro que a felicidade pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas. E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio; pois é tendo-a em vista que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino.

13

5 Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade.

O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as 10 coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis. Temos um exemplo disso nos legisladores dos cretenses e dos espartanos, e em quaisquer outros dessa espécie que possa ter havido alhures. E, se esta investigação pertence à ciência política, é evidente que ela estará de acordo com o nosso plano inicial.

Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude 15 humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma, exatamente como deve conhecer os olhos ou a totalidade do corpo aquele que se pro- 20 põe a curá-los; e com maior razão ainda por ser a política mais estimada e melhor do que a medicina. Mesmo entre os médicos, os mais competentes dão-se grande trabalho para adquirir o conhecimento do corpo.

O político, pois, deve estudar a alma tendo em vista os objetivos que mencionamos e quanto baste para o entendimento das questões que estamos 25 discutindo, já que os nossos propósitos não parecem exigir uma investigação mais precisa, que seria, aliás, muito trabalhosa.

A seu respeito são feitas algumas afirmações bastante exatas, mesmo nas discussões estranhas à nossa escola; e delas devemos utilizar-nos agora. Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão. Que elas sejam distintas como as partes do corpo ou de qualquer 30 coisa divisível, ou distintas por definição mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não interessa à questão com que nos ocupamos de momento.

Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento; pois é essa espécie de faculdade da alma que devemos atri- 1102 b buir a todos os lactantes e aos próprios embriões, e que também está presente nos seres adultos: com efeito. é mais razoável pensar assim do que atribuir-lhes uma faculdade diferente. Ora, a excelência desta faculdade parece ser comum a todas as espécies, e não 5 especificamente humana. Além disso, tudo está a indicar que ela funciona principalmente durante o sono, ao passo que é nesse estado que menos se manifestam a bondade e a maldade. Daí vem o aforismo de que os felizes não diferem dos infortunados durante metade de sua vida; o que é muito natural, em vista de ser o sono uma inatividade da alma em relação àquilo 10 que nos leva a chamá-la de boa ou má; a menos, talvez, que uma pequena parte do movimento dos sentidos penetre de algum modo na alma. tornando os sonhos do homem bom melhores que os da gente comum. Mas basta quanto a esse assunto. Deixemos de lado a faculdade nutritiva, uma vez

que, por natureza, ela não participa da excelência humana.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este a resistindo-lhe. Porque, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias. Com uma diferença, porém: enquanto, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, na alma não podemos vê-lo.

Apesar disso, devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele. Em que sentido esse elemento se distingue dos outros, é uma questão que não nos interessa. Nem sequer parece ele participar de um princípio racional, como dissemos. Seja como for, no homem continente ele obedece ao referido princípio; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional.

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em "atender às razões" do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai.

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes.

LIVRO II

1

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθική) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra.

Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir freqüentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.

Isto é confirmado pelo que acontece nos Estados: os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições.

Ainda mais: é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em seu ofício.

Isso, pois, é o que também ocorre com as virtudes: pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos;

15 pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros 20 intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias.

Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrá- 25 rio, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso.

2

Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras — porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil 30 —, devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem.

Ora, que devemos agir de acordo com a regra justa é um princípio comumente aceito, que nós encamparemos. Mais tarde[19] havemos de nos ocupar dele, examinando o que seja a regra justa e como se relaciona com as 1104a outras virtudes. Uma coisa, porém, deve ser assentada de antemão, e é que todo esse tratamento de assuntos de conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa. Desde o princípio[20] fizemos ver que as explicações que buscamos devem estar de acordo com os respectivos assuntos. Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixi- 5 dez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina.

Mas, embora o nosso tratado seja desta natureza, devemos prestar tanto 10 serviço quanto for possível. Comecemos, pois, por frisar que está na natureza dessas coisas o serem destruídas pela falta e pelo excesso, como se observa no referente à força e à saúde (pois, a fim de obter alguma luz sobre coisas imperceptíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis). Tanto a deficiência como o excesso de 15 exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam.

O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, 20 pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível.

[19] Livro VI, cap. 13. (N. do T.)
[20] 1 094 b 11-27. (N. do T.)

25 A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. Mas não só as causas e fontes de sua geração e crescimento são as mesmas que as de seu perecimento, como também é a mesma esfera de sua atualização. Isto também é verdadeiro das coisas mais 30 evidentes aos sentidos, como a força, por exemplo: ela é produzida pela ingestão de grande quantidade de alimento e por um exercício intenso, e quem mais está em condições de fazer isso é o homem forte. O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. 35 E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e 1104 b arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente.

3

Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que 5 acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se 10 com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão[21], a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa.

Por outro lado, se as virtudes dizem respeito a ações e paixões, e cada ação e cada paixão é acompanhada de pra- 15 zer ou de dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores. Outra coisa que está a indicá-lo é o fato de ser infligido o castigo por esses meios; ora, o castigo é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários.

Ainda mais: como dissemos não faz muito[22], todo estado da alma tem uma natureza relativa e concernente à espé- 20 cie de coisas que tendem a torná-la melhor ou pior; mas é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os — quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir. Por isso, muitos chegam a definir as virtudes como certos estados de impassivi- 25 dade e repouso; não acertadamente, porém, porque se exprimem de modo absoluto, sem dizer "como se deve", "como não se deve", "quando se deve ou não se deve", e as outras condições que se podem acrescentar. Admitimos, pois, que essa espécie de excelência tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores, e que o vício faz o contrário.

Os fatos seguintes também nos podem mostrar que a virtude e o vício se relacionam com essas mesmas coi- 30 sas. Como existem três objetos de escolha e três de rejeição — o nobre, o

[21] *Leis*, 653 ss.; *República*, 401-402. (N. do T.)

[22] 1104 a 27 — 1104 b 3. (N. do T.)

vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso —, a respeito de todos eles o homem bom tende a agir certo e o homem mau a agir errado, e especialmente no que toca ao prazer. Com efeito, além de ser comum aos animais, este também acompanha todos os objetos de escolha, pois até o nobre e o vantajoso se apresentam como agradáveis.

Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer e da dor. Por esse motivo, toda a nossa inquirição girará em torno deles, já que, pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações.

Por outro lado, para usarmos a frase de Heráclito, é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a dor, mas tanto a virtude como a arte se orientam para o mais difícil, que até torna melhores as coisas boas. Essa é também a razão por que tanto a virtude como a ciência política giram sempre em torno de prazeres e dores, de vez que o homem que lhes der bom uso será bom e o que lhes der mau uso será mau.

Demos por assentado, pois, que a virtude tem que ver com prazeres e dores; que, pelos mesmos atos de que ela se origina, tanto é acrescida como, se tais atos são praticados de modo diferente, destruída; e que os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza.

4

Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico.

Ou não será isto verdadeiro nem sequer das artes? Pode-se fazer uma coisa que esteja concorde com as leis da gramática, quer por acaso, quer por sugestão de outrem. Um homem, portanto, só é gramático quando faz algo pertencente à gramática e o faz gramaticalmente; e isto significa fazê-lo de acordo com os conhecimentos gramaticais que ele próprio possui.

Sucede, por outro lado, que neste ponto não há similaridade de caso entre as artes e as virtudes, porque os produtos das primeiras têm a sua bondade própria, bastando que possuam determinado caráter; mas porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante. Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável. Estas não são consideradas como condições para a posse das artes, salvo o simples conhecimento; mas como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem, ao passo que as outras condições — isto é, aquelas mesmas que resul-

tam da prática amiudada de atos justos e temperantes — são, numa palavra, tudo.

5 Por conseguinte, as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica *tal como* o fazem os justos e temperantes. É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prá-10 tica de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom.

Mas a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira. Nisto se 15 portam, de certo modo, como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem. Assim como a saúde destes últimos não pode restabelecer-se com tal tratamento, a alma dos segundos não se tornará melhor com semelhante curso de filosofia.

5

Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encon-20 tram três espécies de coisas — paixões, faculdades e disposições de caráter —, a virtude deve pertencer a uma destas.

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou 25 seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões.

Ora, nem as virtudes nem os vícios são *paixões*, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas 30 paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes 1106 a e vícios somos efetivamente louvados e censurados.

Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além 5 disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição.

Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. Já falamos disto acima[23].

10 Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta

[23] 1103 a 18 — 1103 b 2. (N. do T.)

uma alternativa: a de que sejam *disposições de caráter.*

Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao seu *gênero*.

6

Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; 15 cumpre dizer que espécie de disposição é ela.

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do 20 olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.

25 Como isso vem a suceder, já o explicamos atrás[24], mas a seguinte consideração da natureza específica da virtude lançará nova luz sobre o assunto. Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é eqüidistante de ambos os extremos, e que é um só e o 30 mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por 35 uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais 1106 b para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco — demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmo se aplica à corrida e 5 à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o — o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós.

Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho — tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso 10 dizemos muitas vezes que às boas obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho —, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de 15 visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo.

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compai-

[24] 1104 a 11-27. (N. do T.)

xão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no 20 outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.

Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência 25 e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo.

Por outro lado, é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à 30 classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil — fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude:

35 *Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos*[25].

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e 1107 a consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações 5 e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo.

Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm 10 nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassínio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro. E, no que se refere a essas coisas, tam- 15 pouco a bondade ou maldade dependem de cometer adultério com a mulher apropriada, na ocasião e da maneira convenientes, mas fazer simplesmente qualquer delas é um mal.

Igualmente absurdo seria buscar um meio-termo, um excesso e uma falta em atos injustos, covardes ou libidino- 20 sos; porque assim haveria um meio-termo do excesso e da carência, um excesso de excesso e uma carência de carência. Mas, do mesmo modo que não existe excesso nem carência de temperança e de coragem, pois o que é intermediário também é, noutro sentido, um extremo, também das ações que mencionamos não há meio-termo, nem excesso, nem falta, porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más. Em suma, do excesso ou da falta não 25 há meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo.

[25] Ver Diehl, *Elégeia adéspota* (Elegias Anônimas), 16.

7

Não devemos, porém, contentar-nos com esta exposição geral; é mister aplicá-la também aos fatos individuais. Com efeito, das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias, 30 mas as particulares são mais verdadeiras, porquanto a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos.

Podemos tomá-los no nosso quadro geral. Em relação aos sentimentos de 1107 b medo e de confiança, a coragem é o meio-termo; dos que excedem, o que o faz no destemor não tem nome (muitas disposições não o têm), enquanto o que excede na audácia é temerário, e o que excede no medo e mostra falta de audácia é covarde. Com relação aos prazeres e dores — não todos, e menos 5 no que tange às dores — o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança. Pessoas deficientes no tocante aos prazeres não são muito encontradiças, e por este motivo não receberam nome; chamemo-las, porém, "insensíveis".

No que se refere a dar e receber dinheiro o meio-termo é a liberalidade; o excesso e a deficiência, respectivamente, prodigalidade e avareza. Nesta 10 espécie de ações as pessoas excedem e são deficientes de maneiras opostas: o pródigo excede no gastar e é deficiente no receber, enquanto o avaro excede no receber e é deficiente no gastar. (De momento, tudo que fazemos é dar um esboço ou sumário, e com isso nos 15 contentamos; mais adiante essas disposições serão descritas com mais exatidão[26]).

Ainda no que diz respeito ao dinheiro, existem outras disposições: um meio-termo, a magnificência (pois o homem magnificente difere do liberal; o primeiro lida com grandes quantias, o segundo com quantias pequenas); um excesso, a vulgaridade e o mau gosto; e uma deficiência, a mesquinhez; estas diferem das disposições 20 contrárias à liberalidade, e mais tarde diremos em quê[27].

Com respeito à honra e à desonra, o meio-termo é o justo orgulho, o excesso é conhecido como uma espécie de "vaidade oca" e a deficiência como uma humildade indébita; e a mesma relação que apontamos entre a liberalidade e a magnificência, da qual a primeira difere por lidar com pequenas 25 quantias, também se verifica aqui, pois há uma disposição que tem alguns pontos em comum com o justo orgulho, mas ocupa-se com pequenas honras, enquanto a este só interessam as grandes. Porque é possível desejar a honra como se deve, mais do que se deve e menos do que se deve, e o homem que excede em tais desejos é chamado ambicioso, o que fica aquém é desambicioso, enquanto a pessoa intermediária não tem nome.

As disposições também não receberam nome, salvo a do ambicioso, que 30 se chama ambição. Por isso, as pessoas que se encontram nos extremos arrogam-se a posição intermediária; e nós mesmos às vezes chamamos as pessoas intermediárias de ambiciosas e outras vezes de desambiciosas, e ora louvamos a primeira disposição, ora a segunda. A razão disso será dada mais 1108 a adiante[28]; agora, porém, falemos

[26] Ver Livro IV, cap. 1. (N. do T.)

[27] 1122 a 20-29; 1122 b 10-18. (N. do T.)

[28] 1108 b 11-26; 1125 b 14-18. (N. do T.)

sobre as demais disposições, de acordo com o método indicado.

No tocante à cólera também há um excesso, uma falta e um meio-termo. 5 Embora praticamente não tenham nomes, uma vez que chamamos calmo ao homem intermediário, seja o meio-termo também a calma; e dos que se encontram nos extremos, chamemos irascível ao que excede e irascibilidade ao seu vício; e ao que fica aquém da justa medida chamemos pacato, e pacatez à sua deficiência.

10 Há outros três meios-termos que diferem entre si, apesar de revelarem uma certa semelhança comum. Todos eles dizem respeito ao intercâmbio em atos e palavras, mas diferem no seguinte: um se relaciona com a verdade nessas esferas e os outros dois com o que é aprazível; e destes, um se manifesta em proporcionar divertimento e o outro em todas as circunstâncias da vida. É preciso, portanto, falar destes dois, a fim de melhor compreendermos 15 que em todas as coisas o meio-termo é louvável e os extremos nem louváveis nem corretos, mas dignos de censura. Ora, a maioria dessas disposições também não receberam nomes, mas devemos esforçar-nos por inventá-los, para que a nossa exposição seja clara e fácil de acompanhar.

20 No que toca à verdade, o intermediário é a pessoa verídica e ao meio-termo podemos chamar veracidade, enquanto a simulação que exagera é a jactância e a pessoa que se caracteriza por esse hábito é jactanciosa; e a que subestima é a falsa modéstia, a que corresponde a pessoa falsamente modesta.

Quanto à aprazibilidade no proporcionar divertimento, a pessoa intermediária é espirituosa e ao meio-termo chamamos espírito; o excesso é a chocarrice, e a pessoa caracterizada 25 por ele, um chocarreiro, enquanto a pessoa que mostra deficiência é uma espécie de rústico e a sua disposição é a rusticidade.

Vejamos, finalmente, a terceira espécie de aprazibilidade, isto é, a que se manifesta na vida em geral. O homem que sabe agradar a todos da maneira devida é amável, e o meio-termo é a amabilidade, enquanto o que excede os limites é uma pessoa obsequiosa se não tem nenhum propósito determinado, um lisonjeiro se visa ao seu interesse próprio, e o homem que peca por deficiência e se mostra sempre desagradável é uma pessoa mal-humorada e rixenta.

Também há meios-termos nas pai- 30 xões e relativamente a elas, pois que a vergonha não é uma virtude, e não obstante louvamos os modestos. Mesmo nesses assuntos, diz-se que um homem é intermediário e um outro excede, como, por exemplo, o acanhado que se envergonha de tudo; enquanto o que mostra deficiência e não se envergonha de coisa alguma é um despudorado, e a pessoa intermediária é modesta.

A justa indignação é um meio-termo 35 entre a inveja e o despeito, e estas disposições se referem à dor e ao pra- 1108 b zer que nos inspiram a boa ou má fortuna de nossos semelhantes. O homem que se caracteriza pela justa indignação confrange-se com a má fortuna imerecida; o invejoso, que o ultrapassa, aflige-se com toda boa fortuna alheia; e o despeitado, longe de se afli- 5 gir, chega ao ponto de rejubilar-se.

Teremos oportunidade de descrever alhures estas disposições[29]. Quanto à justiça, como o significado deste termo não é simples, após descrever as outras disposições distinguiremos nele duas

[29] O lugar é incerto; talvez Livro III, cap. 6 — Livro IV, cap. 9, onde se trata das virtudes morais em conjunto, ou talvez Livro IV, cap. 9, onde se discute a vergonha. (N. do T.)

espécies e mostraremos em que sentido cada uma delas é um meio-termo; e trataremos do mesmo modo as virtudes racionais. 10

8

Existem, pois, três espécies de disposições, sendo duas delas vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, e a terceira uma virtude, isto é, o meio-termo. E em certo sentido cada uma delas se opõe às outras duas, pois que cada disposição extrema é contrária tanto ao meio-termo como ao outro extremo, e o meio-termo é 15 contrário a ambos os extremos: assim como o igual é maior relativamente ao menor e menor relativamente ao maior, também os estados medianos são excessivos em confronto com as deficiências e deficientes quando comparados com os excessos, tanto nas paixões como nas ações. Com efeito, o bravo parece temerário em relação ao 20 covarde, e covarde em relação ao temerário; e, da mesma forma, o temperante parece um voluptuoso em relação ao insensível e insensível em relação ao voluptuoso, e o liberal parece pródigo em confronto com o avaro e avaro em confronto com o pródigo. Por isso as pessoas que se encontram nos extremos empurram uma para a outra a intermediária: o homem bravo é chamado de temerário pelo covarde e 25 covarde pelo temerário, e analogamente nos outros casos.

Opostas como são umas às outras essas disposições, a maior contrariedade é a que se observa entre os extremos, e não destes para com o meio-termo; porquanto os extremos estão mais longe um do outro que do meio-termo, assim como o grande está mais 30 longe do pequeno e o pequeno do grande, do que ambos estão do igual.

Por outro lado, alguns extremos mostram certa semelhança com o meio-termo, como a temeridade com a coragem e a prodigalidade com a liberalidade. Os extremos, porém, mostram a maior disparidade entre si; ora, os contrários são definidos como as coisas que mais se afastam uma da outra, de modo que as coisas mais afastadas entre si são mais contrárias. 35

1109 a Ao meio-termo, o mais contrário às vezes é a deficiência, outras vezes o excesso. Por exemplo, não é a temeridade, que representa um excesso, mas a covardia, uma deficiência, que mais se opõe à coragem; mas no caso da temperança, o que mais se lhe opõe é a intemperança, um excesso. 5

Isso se deve a dois motivos, um dos quais reside na própria coisa: pelo fato de um dos extremos estar mais próximo do meio-termo e assemelhar-se mais a ele, não opomos ao meio-termo esse extremo, e sim o seu contrário. Por exemplo, como a temeridade é considerada mais semelhante à coragem e mais próxima desta, e a covardia mais dessemelhante, é este último extremo que costumamos opor ao meio-termo; porquanto as coisas que 10 mais se afastam do meio-termo são consideradas como mais contrárias a ele.

Esta é, pois, a causa inerente à própria coisa. A outra reside em nós mesmos, pois aquilo para que mais tendemos por natureza nos parece mais contrário ao meio-termo. Por exemplo, nós próprios tendemos mais natural- 15 mente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí

dizermos mais contrários ao meio-termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais freqüência; e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança.

9

20 Está, pois, suficientemente esclarecido que a virtude moral é um meio-termo, e em que sentido devemos entender esta expressão; e que é um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e o outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos.

Do que acabamos de dizer segue-se que não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio-25 termo. Por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas só para aquele que sabe fazê-lo; e, do mesmo modo, qualquer um pode encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro — isso é fácil; mas fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um e tampouco fácil. Por isso a bondade tanto é rara como nobre e louvável.

30 Por conseguinte, quem visa ao meio-termo deve primeiro afastar-se do que lhe é mais contrário, como aconselha Calipso:

Passa ao largo de tal ressaca e de tal surriada[30]. Com efeito, dos extremos, um é mais errôneo e o outro menos; portanto, como acertar no meio-termo é extraordinariamente difícil, devemos contentar-nos com o menor dos males, 35 como se costuma dizer; e a melhor maneira de fazê-lo é a que descreve-1109 b mos. Mas devemos considerar as coisas para as quais nós próprios somos facilmente arrastados, porque um pende numa direção e outro em outra; e isso se pode reconhecer pelo prazer e pela dor que sentimos.

É preciso forçar-nos a ir na direção 5 do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas.

Ora, em todas as coisas o agradável e o prazer é aquilo de que mais devemos defender-nos, pois não podemos julgá-lo com imparcialidade. A atitude a tomar em face do prazer é, portanto, a dos anciãos do povo para com Hele-10 na, e em todas as circunstâncias cumpre-nos dizer o mesmo que eles; porque, se não dermos ouvidos ao prazer, correremos menos perigo de errar. Em resumo, é procedendo dessa forma que teremos mais probabilidades de acertar com o meio-termo.

Não há negar, porém, que isso seja difícil, especialmente nos casos particulares: pois quem poderá determinar 15 com precisão de que modo, com quem, em resposta a que provocação e durante quanto tempo devemos encolerizar-nos? E às vezes louvamos os que ficam aquém da medida, qualificando-os de calmos, e outras vezes louvamos os que se encolerizam, chamando-os de varonis. Não se censura, contudo, o homem que se desvia um pouco da bondade, quer no sentido do menos, quer do mais; só merece reproche o homem cujo desvio é maior, pois esse 20 nunca passa despercebido.

Mas até que ponto um homem pode desviar-se sem merecer censura? Isso

[30] *Odisséia*, XII, 219 ss. (N. do T.)

não é fácil de determinar pelo raciocínio, como tudo que seja percebido pelos sentidos; tais coisas dependem de circunstâncias particulares, e quem decide é a percepção.

Fica bem claro, pois, que em todas as coisas o meio-termo é digno de ser louvado, mas que às vezes devemos 25 inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência. Efetivamente, essa é a maneira mais fácil de atingir o meio-termo e o que é certo.

LIVRO III

1

30 Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário. Tal distinção terá também utilidade para o legislador no que tange à distribuição de honras e castigos.

35 São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que ocorrem sob 1110 a compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão — por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado.

Mas, quanto às coisas que se prati- 5 cam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos), é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários. Algo de semelhante acontece quando se lançam cargas ao 10 mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará.

Tais atos, pois, são mistos, mas assemelham-se mais a atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias. Ambos esses termos, "voluntário" e "involuntário", devem portanto ser usados com refe- 15 rência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas.

Por ações dessa espécie os homens 20 são até louvados algumas vezes, quando suportam alguma coisa vil ou dolorosa em troca de grandes e nobres objetivos alcançados; no caso contrário são censurados, porque expor-se às maiores indignidades sem qualquer finalidade nobre ou por um objetivo insignificante é próprio de um homem inferior.

Algumas ações, em verdade, não merecem louvor, mas perdão, quando 25 alguém faz o que não deve sem sofrer uma pressão superior às forças humanas e que homem algum poderia suportar. Mas há talvez atos que ninguém nos pode forçar a praticar e a que devemos preferir a morte entre os mais horríveis sofrimentos; e os motivos que

"forçaram" o Alcmêon de Eurípides a matar a própria mãe nos parecem absurdos. É por vezes difícil determinar o que se deveria escolher e a que custo, e o que deveria ser suportado em troca de que vantagem; e ainda mais difícil é permanecer firme nas resoluções tomadas, pois por via de regra o que se espera é doloroso e o que somos forçados a fazer é vil; donde serem objeto de louvor e censura aqueles que foram ou que não foram compelidos a agir.

1110 b Que espécie de ações se devem, pois, chamar forçadas? Respondemos que, sem ressalvas de qualquer espécie, as ações são forçadas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui. Quanto às coisas que em si mesmas são involuntárias, mas, no momento atual e devido às vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor se encontra no agente, essas são, como dissemos, involuntárias em si mesmas, porém, no momento atual e em troca dessas vantagens, voluntárias. E têm mais semelhança com as voluntárias, pois que as ações sucedem nos casos particulares e, nestes, são praticadas voluntariamente. Que espécies de coisas devem ser preferidas, e em troca de quê? Não é fácil determiná-lo, pois existem muitas diferenças entre um caso particular e outro.

Se alguém afirmasse que as coisas nobres e agradáveis têm um poder compulsório porque nos constrangem de fora, para ele todos os atos seriam compulsórios e forçados, pois tudo que fazemos tem essa motivação. E os que agem forçados e contra a sua vontade, agem com dor, mas os que praticam atos por sua satisfação própria ou pelo que aqueles têm de nobre fazem-no com prazer. É absurdo responsabilizar as circunstâncias exteriores e não a si mesmo, julgando-se facilmente arrastado por tais atrativos, e declarar-se responsável pelos atos nobres enquanto se lança a culpa dos atos vis sobre os objetos agradáveis.

O compulsório parece, pois, ser aquilo cujo princípio motor se encontra do lado de fora, para nada contribuindo quem é forçado.

Tudo o que se faz por ignorância é *não*-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é *in*voluntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma. E assim, das pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas agentes não-voluntários, visto diferirem das primeiras; em razão dessa própria diferença, devem ter uma denominação distinta.

Agir por ignorância parece diferir também de agir *na* ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância.

Ora, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e é em razão de um erro desta espécie que os homens se tornam injustos e, em geral, maus. Mas o termo "involuntário" não é geralmente usado quando o homem ignora o que lhe traz vantagem — pois não é o propósito equivocado que causa a ação involuntária (esse conduziria antes à maldade), nem a ignorância do universal (pela qual os homens são passíveis de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias do ato e dos objetos

com que ele se relaciona. São justamente esses que merecem piedade e perdão, porquanto a pessoa que ignora qualquer dessas coisas age involuntariamente.

Talvez convenha determinar aqui a natureza e o número de tais atos. Um homem pode ignorar quem ele próprio é, o que está fazendo, sobre que coisas ou pessoas está agindo, e às vezes também qual é o instrumento que usa, com que fim (pode pensar, por exemplo, que está protegendo a segurança de alguém) e de que maneira age (se com brandura ou com violência, por exemplo).

Ora, nenhuma destas coisas um homem pode ignorar, a não ser que esteja louco, e também é claro que não pode ignorar o agente, pois como é possível desconhecer a si mesmo? Mas é possível ignorar o que se está fazendo: costumamos dizer, com efeito, "ele deixou escapar estas palavras sem querer", ou "não sabia que se tratava de um segredo", como se expressou Ésquilo a respeito dos mistérios, ou como aquele homem que disparou a catapulta e desculpou-se alegando que só queria mostrar o seu funcionamento e ela disparara por si.

Também é possível confundir nosso filho com um inimigo, como ocorreu com Mérope, ou pensar que uma lança pontiaguda tem a ponta embotada, ou que uma pedra é pedra-pomes; e pode-se dar a um homem uma poção para curá-lo, e ao invés disso matá-lo; e também ferir um adversário quando se pretende apenas tocá-lo, como acontece no pugilato.

A ignorância pode relacionar-se, portanto, com qualquer dessas coisas — isto é, qualquer das circunstâncias do ato; e do homem que ignorava uma delas diz-se que agiu involuntariamente, sobretudo se ignorava os pontos mais importantes, que, na opinião geral, são as circunstâncias e a finalidade do ato. Além disso, a prática de um ato considerado involuntário em virtude de uma ignorância desta espécie deve causar dor e trazer arrependimento.

Como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato. É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários. Porque, em primeiro lugar, se fossem tais, nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, e as crianças tampouco; e, em segundo lugar, seria o caso de perguntar se o que se entende por isso é que não praticamos voluntariamente *nenhum* dos atos devidos ao apetite ou à cólera, ou se praticamos voluntariamente os atos nobres e involuntariamente os vis. Não é absurdo isso, quando a causa é uma só e a mesma? Inegavelmente, seria estranho qualificar de involuntárias as coisas que devemos desejar; e é certo que devemos encolerizar-nos diante de certas coisas e apetecer outras: por exemplo, a saúde e a instrução.

Por outro lado, o involuntário é considerado doloroso, mas o que está de acordo com o apetite é agradável. Ainda mais: qual a diferença, no que tange à involuntariedade, entre os erros cometidos a frio e aqueles em que caímos sob a ação da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias.

2

Tendo sido delimitados desta forma o voluntário e o involuntário, devemos passar agora ao exame da escolha, que, para os espíritos discriminadores, parece estar mais estreitamente ligada à virtude do que as ações.

A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. O segundo conceito tem muito mais extensão. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos.

Os que a definem como sendo um apetite, a cólera, um desejo ou uma espécie de opinião, não parecem ter razão. Efetivamente, a escolha não é também comum às criaturas irracionais, mas a cólera e o apetite, sim. Por outro lado, o incontinente age com apetite, porém não com escolha; o continente, pelo contrário, age com escolha, porém não com apetite. Ainda mais: há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite, não. E ainda: o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com o outro.

Se assim acontece com o apetite, tanto mais com a cólera; porquanto os atos inspirados por esta são considerados ainda menos objetos de escolha do que os outros.

Nem tampouco o é o desejo, embora pareça estar mais próximo dela. Com efeito, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar o impossível — a imortalidade, por exemplo. E o desejo pode relacionar-se com coisas em que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais, como, por exemplo, que determinado ator ou atleta vença uma competição; mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem realizar-se graças aos seus esforços.

Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.

Também por este motivo, não se pode identificá-la com a opinião, uma vez que esta se relaciona com toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder; e, por outro lado, ela se distingue pela verdade ou falsidade, e não pela bondade ou maldade, enquanto a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas.

Ora, com a opinião em geral não há ninguém que a identifique. Nós, porém, acrescentamos que ela não é idêntica a nenhuma espécie de opinião. Com efeito, por escolher o que é bom ou mau somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião. E escolhemos obter ou evitar algo bom ou mau, mas temos opiniões sobre o que seja uma coisa, para quem ela é boa e de que maneira é boa para ele; e não seria muito acertado dizer que "opinamos" obter ou evitar uma coisa qualquer.

Acresce que a escolha é louvada

pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não de relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com o seu objeto. E também escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente; e não são as mesmas pessoas que passam por fazer as melhores escolhas e sus- 10 tentar as melhores opiniões, mas de algumas se diz que têm excelentes opiniões, e no entanto padecem de um vício qualquer que as impede de escolher bem.

Não faz diferença que a opinião preceda a escolha ou a acompanhe, pois não é isso que estamos examinando, mas sim se a escolha é idêntica a alguma espécie de opinião.

Que é ela, pois, e que espécie de coisa é, se não se identifica com nenhu- 15 ma daquelas que examinamos? Parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário parece ser objeto de escolha. Será, pois, aquilo que decidimos numa análise anterior? De qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento. Seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas.

3

Mas delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de algumas?

20 É de presumir que devamos chamar objeto de deliberação não àquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre que pode deliberar um homem sensato. Ora, sobre coisas eternas ninguém delibera: por exemplo, sobre o universo material ou sobre a incomensurabilidade da diagonal com o lado do quadrado. E tampouco deliberamos sobre as coisas que envol- 25 vem movimento, mas sempre acontecem do mesmo modo, quer necessariamente, quer por natureza ou por alguma outra causa, como os solstícios e o nascimento das estrelas; nem a respeito de coisas que acontecem ora de um modo, ora de outro, como as secas e as chuvas; nem sobre acontecimentos fortuitos, como a descoberta de um tesouro. E nem sequer deliberamos sobre todos os assuntos humanos: por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas. Com efeito, nenhuma dessas coisas pode realizar-se pelos nossos esforços.

Deliberamos sobre as coisas que 30 estão ao nosso alcance e podem ser realizadas; e essas são, efetivamente, as que restam. Porque como causas admitimos a natureza, a necessidade, o acaso, e também a razão e tudo que depende do homem. Ora, cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços. E no caso das ciências exatas e auto-suficientes não há deliberação, como, por exemplo, a respeito das le- 1112 b tras do alfabeto (pois não temos dúvidas quanto à maneira de escrevê-las); ao contrário as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre do mesmo modo, essas são objetos de deliberação: os problemas de tratamento médico e de comércio, por exemplo. E deliberamos mais no 5 caso da navegação do que no da ginástica, porque aquela está mais longe de ser exata. E nas outras coisas igualmente; mais, porém, quanto às artes do

que quanto às ciências, pois que as primeiras comportam maiores dúvidas.

Delibera-se a respeito das coisas que comumente acontecem de certo modo, mas cujo resultado é obscuro, e daquelas em que este é indeterminado. E nas coisas de grande monta tomamos conselheiros, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir.

Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último.

Com efeito, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira que descrevemos, como se analisasse uma construção geométrica (nem toda investigação é deliberação: vejam-se, por exemplo, as investigações matemáticas; mas toda deliberação é investigação); e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração. E se chegamos a uma impossibilidade, renunciamos à busca: por exemplo, se precisamos de dinheiro e não há maneira de consegui-lo; mas se uma coisa parece possível, tratamos de fazê-la. Por coisas "possíveis" entendo aquelas que se podem realizar pelos nossos esforços; e, em certo sentido, isto inclui as que podem ser postas em prática pelos esforços de nossos amigos, pois que o princípio motor está em nós mesmos.

O objeto da investigação são por vezes os instrumentos e por vezes o uso a dar-lhes; e analogamente nos outros casos: por vezes o meio, outras vezes a maneira de usá-lo ou de produzi-lo.

Parece, pois, como já ficou dito, que o homem é um princípio motor de ações; ora, a deliberação gira em torno de coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas. Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio. E tampouco podem sê-lo os fatos particulares: por exemplo, se isto é pão e se foi assado como devia, pois tais coisas são objetos de percepção. Se quiséssemos deliberar sempre, teríamos de continuar até o infinito.

É a mesma coisa aquela sobre que deliberamos e a que escolhemos, salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto da escolha. Efetivamente, todos cessam de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, pois é essa que escolhe. Isto se pode ver também nas antigas constituições tais como no-las mostra Homero, onde os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido.

Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos.

Consideremos, pois, como descrita em linhas gerais a escolha, estabelecida a natureza dos seus objetos e o fato de que ela diz respeito aos meios.

4

15 Já mostramos que o desejo tem por objeto o fim; alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como conseqüência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por 20 outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas.

Se estas conseqüências desagradam, deveremos dizer que em absoluto e em verdade o bem é o objeto de desejo, 25 mas para cada pessoa em particular o é o bem aparente; que aquilo que em verdade é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom, e que qualquer coisa pode sê-lo para o homem mau, assim como, no caso dos corpos, as coisas que em verdade são saudáveis o são para os corpos em boas condições, enquanto para os corpos enfermos outras coisas é que são saudáveis, ou amargas, doces, quentes, pesadas, e assim por diante? Com efeito, o homem bom aquilata toda classe 30 de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza; mas cada disposição de caráter tem suas idéias próprias sobre o nobre e o agradável, e a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida. Na maioria dos casos o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por 1113 b isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal.

5

Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as 5 ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também 10 temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.

O aforismo "ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz" parece ser em parte falso e em 15 parte verdadeiro, porque ninguém é involuntariamente feliz, mas a maldade *é* voluntária. Do contrário, teremos de contestar o que se acabou de dizer, e negar que o homem seja um princípio motor e pai de suas ações como o é de seus filhos. Mas, se esses fatos são evidentes e não podemos referir nossas

ações a outros princípios motores que não estejam em nós mesmos, os atos cujos princípios motores se encontram em nós devem também estar em nosso poder e ser voluntários.

Isto parece ser confirmado tanto por indivíduos na sua vida particular como pelos próprios legisladores, os quais punem e castigam os que cometeram atos perversos, a não ser que tenham sido forçados a isso ou agido em resultado de uma ignorância pela qual eles próprios não fossem responsáveis; e, por outro lado, honram os que praticaram atos nobres, como se tencionassem estimular os segundos e refrear os primeiros. Mas ninguém é estimulado a fazer coisas que não estejam em seu poder nem sejam voluntárias; admite-se que não há vantagem nenhuma em sermos persuadidos a não sentir calor, fome, dor e outras sensações do mesmo gênero, já que não as sentiríamos menos por isso. E sucede até que um homem seja punido pela sua própria ignorância quando o julgam responsável por ela, como no caso das penas dobradas para os ébrios; pois o princípio motor está no próprio indivíduo, visto que ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância. E punimos igualmente aqueles que ignoram quaisquer prescrições das leis, quando a todos cumpre conhecê-las e isso não é difícil; e da mesma forma em todos os casos em que a ignorância seja atribuída à negligência: presumimos que dependa dos culpados o não ignorar, visto que têm o poder de informar-se diligentemente.

Mas talvez um homem seja feito de tal modo que não possa ser diligente. Sem embargo, tais homens são responsáveis em razão da vida indolente que levam, por se haverem tornado pessoas dessa espécie. Os homens tornam-se responsáveis por serem injustos ou intemperantes, no primeiro caso burlando o próximo e no segundo passando o seu tempo em orgias e coisas que tais; pois são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Bem o mostram as pessoas que se treinam para uma competição ou para uma ação qualquer, praticando-a constantemente.

Ora, ignorar que é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter é de homem verdadeiramente insensato. Não menos irracional é supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou aquele que corre atrás de todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente. Daí não se segue, porém, que, se assim o desejar, deixará de ser injusto e se tornará justo. Porque tampouco o que está enfermo se cura nessas condições.

Podemos supor o caso de um homem que seja enfermo voluntariamente, por viver na incontinência e desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, *a princípio* dependia dele o não ser doente, mas agora não sucede assim, porquanto virou as costas à sua oportunidade — tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; e contudo estava em seu poder não arremessar, visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes.

Mas não só os vícios da alma são

voluntários, senão que também os do corpo o são para alguns homens, aos quais censuramos por isso mesmo: ao passo que ninguém censura os que são 25 feios por natureza, censuramos os que o são por falta de exercício e de cuidado. O mesmo vale para a fraqueza e a invalidez: ninguém condenaria um cego de nascença, por doença ou por efeito de algum golpe, mas todos censurariam um homem que tivesse cegado em conseqüência da embriaguez ou de alguma outra forma de intemperança.

Dos vícios do corpo, pois, os que dependem de nós são censurados e os 30 que não dependem não o são. E, assim sendo, também nos outros casos os vícios que são objetos de censura devem depender de nós.

Alguém poderia objetar que todos os homens desejam o bem aparente, mas não têm nenhum controle sobre a aparência, e que o fim se apresenta a cada um sob uma forma correspon- 1114 b dente ao seu caráter. A isso respondemos que, se cada homem é de certo modo responsável pela sua disposição de ânimo, será também de certo modo responsável pela aparência; do contrário, ninguém seria responsável pelos seus maus atos, mas todos os pratica- 5 riam pela ignorância do fim, julgando que com eles lograriam o melhor. Ora, visar ao fim não depende da nossa escolha, mas é preciso ter nascido com um sexto sentido, por assim dizer, que nos permita julgar com acerto e escolher o que é verdadeiramente bom; e realmente bem dotado pela natureza é quem o possui. Com efeito, isso é o que há de mais nobre, e não podemos adquiri-lo nem aprendê-lo de outrem, mas o possuímos sempre tal como nos foi dado ao nascer; e ser bem e nobre- 10 mente dotado dessa qualidade é a perfeição e a cúpula de ouro dos dotes naturais.

Se isto é verdade, como será a virtude mais voluntária do que o vício? Tanto para o homem bom como para o mau, o fim se apresenta tal e é fixado 15 pela natureza ou pelo que quer que seja, e todos os homens agem referindo cada coisa a ele.

Portanto, quer não seja por natureza que o fim se apresente a cada homem tal como se apresenta, algo todavia também depende dele; quer o fim seja natural, uma vez que o homem bom adota voluntariamente o meio, a virtude é voluntária — o vício não será 20 menos voluntário, pois no homem mau está igualmente presente aquilo que depende dele próprio em seus atos, embora não na sua escolha de um fim. Se, pois, como se afirma, as virtudes são voluntárias (pois nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal), os vícios 25 também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a eles.

Quanto às virtudes *em geral,* esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios e também que são disposições de caráter; e, além disso, que tendem por sua própria natureza para a prática dos atos que as produzem; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra justa. Mas as 30 ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque de princípio a fim somos senhores de nossos atos se conhecemos as circunstâncias; mas, embora controlemos o despontar de nossas disposi- 1115 a ções de caráter, o desenvolvimento gradual não é óbvio, como não o é também na doença; no entanto, como estava em nosso poder agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias.

Tomemos, porém, as várias virtudes e digamos quais são, com que espécies de coisas se relacionam, e como se relacionam com elas; e ao mesmo tempo se verá quantas são. Em primeiro lugar falemos da coragem.

6

Que a coragem é um meio-termo em relação aos sentimentos de medo e confiança já foi suficientemente esclarecido[31]; e, evidentemente, as coisas que tememos são coisas terríveis, que qualificamos sem reservas de males; e por este motivo alguns chegam a definir o medo como uma expectação do mal.

Ora, nós tememos todos os males, como o desprezo, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte; mas não se pensa que a bravura se relacione com todos eles, pois que temer certas coisas é até justo e nobre, e vil o não se arrecear delas. O desprezo, por exemplo: quem o teme é pessoa boa e recatada, e desavergonhada quem não o teme. No entanto, alguns chamam bravo a um tal homem, por uma transferência do sentido da palavra, visto ter ele algo em comum com o homem bravo, que também é destemido.

Quanto à pobreza e à doença, talvez não devêssemos temê-las, nem, em geral, às coisas que não procedem do vício e não dependem de nós próprios. Mas tampouco o homem que não as receia é bravo. No entanto, aplicamos-lhe o termo, também em virtude de uma semelhança, pois alguns que são covardes diante dos perigos da guerra mostram-se liberais e corajosos em face da perda de dinheiro.

Tampouco é covarde o homem que teme os insultos à sua esposa e a seus filhos, a inveja ou qualquer coisa dessa espécie; nem é bravo se mostra coragem quando está para ser açoitado. Com que espécie de coisas terríveis, então, se relaciona a bravura?

Seguramente, com as maiores, pois ninguém como o homem bravo é capaz de fazer frente ao que aterroriza o comum das pessoas. Ora, a morte é a mais terrível de todas as coisas, pois ela é o fim, e acredita-se que para os mortos já não há nada de bom ou mau. Mas a bravura não parece relacionar-se sequer com a morte em *todas* as circunstâncias — como no mar ou nas doenças, por exemplo. Em que circunstâncias, então?

Sem a menor dúvida, nas mais nobres. Ora, essas mortes são as que ocorrem em batalha, pois é em face dos maiores e mais nobres perigos que se verificam. E por isso mesmo são honradas nas cidades-Estados e nas cortes dos monarcas. Propriamente falando, pois, é chamado bravo quem se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo de morte; e as emergências da guerra são, em sumo grau, desta espécie.

Mas também no mar e na doença o homem bravo é destemido, se bem que não do mesmo modo que o marinheiro; porque ele renunciou à esperança de salvar-se e detesta a idéia dessa espécie de morte, enquanto aqueles se mantêm esperançosos devido à sua experiência. Por outro lado, somos corajosos em situações que nos permitem mostrar o nosso valor ou em que a morte seja nobre; mas nas formas de morte que acabamos de apontar nenhuma dessas condições se realiza.

[31] 1107 a 33 — 1107 b 4. (N. do T.)

7

As coisas terríveis não são as mesmas para todos os homens. Dizemos, contudo, que algumas o são além das forças humanas. Essas, pois, são terríveis para todos — ao menos para todo homem no seu juízo normal; mas as que não ultrapassam as forças huma- 10 nas diferem em magnitude e grau, assim como as coisas que inspiram confiança.

Ora, os bravos são tão indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora temam também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude. Mas é possível temê-las mais ou menos, e também temer coisas que não 15 são terríveis como se o fossem. Dos erros que se podem cometer, um consiste em temer o que não se deve, outro em temer como não se deve, outro quando não se deve, e assim por diante; e da mesma forma quanto às coisas que inspiram confiança. Por conseguinte, o homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondentes, é bravo; porque o homem bravo sente e age conforme 20 os méritos do caso e do modo que a regra prescreve.

Ora, o fim de toda atividade é a conformidade com a correspondente disposição de caráter. Ora, a coragem é nobre; portanto, seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. Donde se conclui que é com uma finalidade nobre que o homem bravo age e suporta conforme lhe aponta a coragem.

Dos que vão aos excessos, o que excede no destemor não tem nome (já 25 dissemos anteriormente que muitas disposições de caráter não o têm[32]), mas seria uma espécie de louco ou de homem insensível se nada temesse, nem os terremotos nem as ondas, como dizem que são os celtas; enquanto o homem que excede na confiança com respeito ao que é realmente terrível é temerário. Considera-se, por isso, o homem temerário como um 30 jactancioso e um mero simulador de coragem. Seja como for, o que o bravo *é* com relação às coisas terríveis, o temerário deseja *parecer;* portanto, imita-o nas situações em que lhe é possível fazê-lo. Daí também o serem, a maioria deles, uma mistura de temeridade e covardia; porque, embora mostrem arrojo em tais situações, não se mantêm firmes contra o que é realmente terrível.

O homem que excede no medo é um covarde, porque teme tanto o que deve 35 como o que não deve, e todas as características do mesmo gênero lhe são aplicáveis. Falta-lhe igualmente con- 1116 a fiança, mas faz-se notar principalmente pelo excesso de medo em situações difíceis. O covarde é, por isso, um homem dado ao desespero, pois teme todas as coisas. O bravo, por outro lado, tem a disposição contrária, pois a confiança é a marca característica de um natural esperançoso.

Em suma, a covardia, a temeridade e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições 5 diferentes para com eles, pois as duas primeiras vão ao excesso ou ficam aquém da medida, ao passo que a terceira mantém-se na posição mediana, que é a posição correta. Os temerários

[32] 1107 b 2; cf. 1107 b 29, 1108 a 5. (N. do T.)

são precipitados e desejam os perigos com antecipação, mas recuam quando os têm pela frente, enquanto os bravos são ardentes no momento de agir, mas fora disso são tranqüilos.

10 Como dissemos, pois, a coragem é um meio-termo no tocante às coisas que inspiram confiança ou medo, nas circunstâncias que descrevemos[33]; e o homem corajoso escolhe e suporta coisas porque é nobre fazê-lo, ou porque é vil deixar de fazê-lo. Contudo, morrer para escapar à pobreza, ao amor ou ao que quer que seja de doloroso não é próprio de um homem bravo, mas antes de um covarde. Porquanto é moleza fugir do que nos atormenta, e um homem dessa espécie suporta a morte não por ela ser nobre, mas para eximir-se ao mal.

[33] Cap. 6. (N. do T.)

8

15 A coragem é, pois, algo como o que descrevemos, mas o nome também se aplica a cinco outras espécies.

(1) Em primeiro lugar vem a coragem do cidadão-soldado, que é a que mais se assemelha à verdadeira coragem. Os cidadãos-soldados parecem enfrentar os perigos em virtude das penas cominadas pelas leis e das censuras em que incorreriam se assim não procedessem, e também por causa das honras que lhes valerá a sua ação. Por 20 isso afiguram-se mais bravos aqueles povos entre os quais os covardes são expostos à desonra, e os bravos são honrados. Essa é a espécie de coragem retratada por Homero, por exemplo, em Diômedes e em Heitor:

Primeiro Polidamas amontoará censu-
[ras sobre mim[34]*;* e
Pois um dia, entre os troianos, Heitor
25 *[dirá com soberba:*
Medroso foi Tídides, e fugiu da minha
[frente[35].

Esta espécie de coragem é a que mais se assemelha à acima descrita[36], porque se deve à virtude; em sua origem estão a vergonha, o desejo de um nobre objeto (a honra) e o medo à desonra, que é ignóbil. Poder-se-iam 30 incluir nesta classe mesmo aqueles que são forçados pelos seus governantes; mas esses são inferiores, pois o que fazem não é por sentimentos de honra, mas por medo, e não para evitar o que é vergonhoso, e sim o que é doloroso. Com efeito, os seus chefes os compelem como Heitor[37]:

Mas, se eu deparar com algum poltrão
[a tremer longe da refrega,
Em vão esperará ele escapar aos cães. 35

E o mesmo fazem os que os colocam nos seus postos e os espancam quando 1116 b recuam[38], ou os que os dispõem em fileiras com fossos ou coisas semelhantes à retaguarda: todos esses usam a compulsão. Mas deve-se ser bravo não sob coação, e sim porque isso é nobre.

(2) A experiência com relação a fatos particulares é também considerada como coragem; aí temos, em verdade, a razão pela qual Sócrates identi- 5

[34] *Ilíada*, XXII, 100. (N. do T.)
[35] *Ibid.*, VIII, 148-149. (N. do T.)
[36] Caps. 6 e 7. (N. do T.)
[37] A citação de Aristóteles assemelha-se mais à *Ilíada*, II, 391-3, onde fala Agamênon, do que à XV, 348-51, onde fala Heitor. (N. do T.)
[38] Cf. Heródoto, VII, 223. (N. do T.)

ficava a coragem com o conhecimento. Outras pessoas revelam essa qualidade diante de outros perigos, e os soldados profissionais nos perigo da guerra; pois na guerra parece haver muitos alarmas infundados, dos quais esses homens têm a mais ampla experiência; e por isso parecem bravos, uma vez que os outros ignoram a natureza dos 10 fatos. Por outro lado, sua experiência os torna capacíssimos no ataque e na defesa, porquanto sabem fazer bom uso das armas e dispõem das melhores tanto para atacar como para defender-se. Batem-se, por conseguinte, como homens armados contra homens desarmados, ou como atletas bem treinados contra amadores, pois também nesses encontros não é o mais bravo que melhor luta, mas o mais forte e o que tem 15 o corpo em melhores condições.

Os soldados profissionais mostram-se covardes, no entanto, quando a tensão do perigo é muito grande e quando são inferiores em número e em equipamento. E são os primeiros a fugir, ao passo que as milícias de cidadãos perecem nos seus postos, como realmente sucedeu no templo de Hermes. Com efeito, para estes últimos a fuga é desonrosa, e morrer é preferível a salvar-se 20 em tais condições; enquanto os primeiros desde o princípio enfrentaram o perigo na convicção de que eram os mais fortes, e ao terem conhecimento da realidade fogem temendo mais a morte do que a desonra. O bravo, porém, não procede assim.

(3) A paixão também é confundida às vezes com a coragem. Os que agem sob o impulso da paixão, como feras que se arremessam sobre os que as feri- 25 ram, são considerados bravos, porque os homens bravos também são apaixonados. Com efeito, a paixão, mais do que qualquer outra coisa, anseia por atirar-se ao perigo; daí as frases de Homero: "instilou força na sua paixão[39]", "despertou-lhes o ânimo e a paixão[40]", "respirava forte, ofegando[41]", e "seu sangue fervia". Todas estas expressões parecem indicar o ímpeto e o tumulto da paixão.

Ora, os bravos agem com a mira na 30 honra, mas são auxiliados pela paixão, enquanto as feras agem sob a influência da dor: atacam porque foram feridas ou porque têm medo, pois que nunca se aproximam de quem se extravia numa floresta. E assim não são bravas porque, impelidas pela dor e pela paixão, atiram-se aos perigos sem prevê-los. Do contrário, até os asnos 35 seriam bravos quando têm fome, pois não há força de golpes que os faça afastar do seu pasto; e também a luxú- 1117 a ria leva os adúlteros a cometer muitos atos audaciosos. (Não são bravas, pois, aquelas criaturas que a dor ou a paixão impele para diante do perigo.) A "coragem" devida à paixão parece ser a mais natural, tornando-se verdadeira coragem quando se lhe ajuntam a escolha e o motivo.

Os homens, pois, assim como os 5 animais, experimentam dor quando estão irados e prazer quando se vingam. Os que lutam por esses motivos, no entanto, são pugnazes, mas não são bravos, porquanto não agem tendo em vista a honra nem como prescreve a regra, mas levados pela força da emoção. Sem embargo, existe neles algo que tem afinidade com a coragem.

(4) Tampouco as pessoas otimistas 10 são bravas, pois essas mostram confiança diante do perigo só porque venceram muitas vezes e contra muitos inimigos. E contudo assemelham-se de perto aos bravos, porque ambos são confiantes; mas os bravos são confiantes pelas razões que expusemos

[39] Isto é uma fusão de *Ilíada*, XI, 11 ou XIV, 151, e XVI, 529. (N. do T.)
[40] Cf. *Ilíada*, V, 470; XV, 232, 594. (N. do T.)
[41] Cf. *Odisséia*, XXIV, 318 ss. (N. do T.)

atrás[42], enquanto estes o são porque supõem serem os mais fortes e incapazes de sofrer o que quer que seja. (Os bêbedos também se portam dessa maneira: tornam-se otimistas.) Quando, todavia, as suas aventuras terminam mal, rodam sobre os calcanhares; mas a marca distintiva do homem bravo era enfrentar as coisas que são e parecem terríveis, porque é nobre fazê-lo e vergonhoso não o fazer. Também por isso, considera-se como marca distintiva de um homem mais bravo o mostrar-se destemido e imperturbável nos alarmas repentinos do que nos perigos previstos; pois isso deve proceder mais de uma disposição de caráter e menos da preparação: os atos previstos podem ser escolhidos por cálculo e regra, mas os atos imprevistos devem estar de acordo com a disposição de caráter do agente.

(5) As pessoas que ignoram o perigo também parecem bravas, e não distam muito das de temperamento sanguíneo e otimista, mas são inferiores por não terem confiança em si mesmas, como as segundas. Também por isso, os otimistas se mantêm firmes durante algum tempo, mas os que foram enganados sobre a realidade dos fatos fogem tão logo sabem ou suspeitam que estes são diferentes do que supunham, como sucedeu com os argivos quando travaram combate com os espartanos, tomando-os por siciônios.

E com isto fica completada a descrição do caráter tanto dos homens bravos como dos que são considerados bravos.

[42] 1115 b 11-24. (N. do T.)

9

Se bem que a coragem se relacione com sentimentos de medo e de confiança, não se relaciona igualmente com ambos, mas em grau maior com as coisas que inspiram medo. Com efeito, aquele que permanece imperturbável e se porta como deve em face dessas coisas é mais genuinamente bravo do que o homem que faz o mesmo diante das coisas que inspiram confiança.

Como dissemos[43], pois, é por fazer frente ao que é doloroso que os homens são chamados bravos. Portanto, também a coragem envolve dor e é justamente louvada por isso, pois mais difícil é enfrentar o que é doloroso do que abster-se do que é agradável.

Sem embargo, a finalidade que a coragem se propõe dir-se-ia que é agradável, mas é encoberta pelas circunstâncias do caso, como também sucede nas competições atléticas; porquanto é agradável o fim visado pelos pugilistas, isto é, a coroa e as honras; mas os golpes que recebem são dolorosos e excruciantes para o corpo, como também o são os seus esforços; e, como os golpes e os esforços são muitos, o fim, que é um só e pequeno, parece nada ter de agradável. E assim, se o mesmo se dá com a coragem, a morte e os ferimentos serão dolorosos para o homem bravo e contrários à sua vontade, mas ele os enfrentará porque é nobre fazê-lo e vil deixar de fazê-lo. E quanto mais virtuoso e feliz for, mais lhe doerá o pensamento da morte; pois é para tal homem que mais valor tem a vida, e ele conscientemente renuncia ao maior dos bens, o que é doloroso. Mas nem por isso deixa de ser bravo, e

[43] 1115 b 7-13. (N. do T.)

talvez o seja ainda mais por escolher, a esse custo, a prática de atos nobres na guerra.

15 Nem de todas as virtudes, portanto, o exercício é agradável, salvo na medida em que alcançam o seu fim. Mas é bem possível que os melhores soldados não sejam homens dessa espécie e sim os que são menos bravos mas não possuem outros bens; pois esses estão prontos para enfrentar o perigo e vendem suas vidas por uma ninharia.

Quanto à coragem dissemos o suficiente. Não é difícil compreender-lhe a 20 natureza em linhas gerais, pelo menos em face do que ficou exposto.

10

Depois da coragem, falemos da temperança; pois estas parecem ser as virtudes das partes irracionais. Disse-25 mos[44] que a temperança é um meio-termo em relação aos prazeres (porque diz menos respeito às dores, e não do mesmo modo); e a intemperança também se manifesta na mesma esfera. Determinemos, pois, com que espécie de prazeres se relacionam ambas.

Podemos admitir a distinção entre prazeres corporais e prazeres da alma tais como o amor à honra e o amor ao estudo; pois quem ama uma dessas 30 coisas deleita-se naquilo que ama, não sendo o corpo de nenhum modo afetado, e sim a mente; mas com relação a tais prazeres os homens não são chamados temperantes nem intemperantes. E tampouco em relação aos outros prazeres que não sejam do corpo: os que gostam de ouvir e de contar histórias e passam o dia ocupados com 35 tudo que acontece são chamados mexeriqueiros e não intemperantes; e da mesma forma os que sofrem com a perda de dinheiro ou de amigos.

1118 a A temperança deve relacionar-se com os prazeres corporais; não, porém, com todos, pois os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e a pintura não são chamados temperantes nem intemperantes; e contudo, parece que é possível 5 deleitar-se com essas coisas tanto como se deve quanto em excesso ou em grau insuficiente.

O mesmo se pode dizer dos objetos da audição: ninguém chama de intemperantes os que se deleitam em demasia com a música ou as representações teatrais, nem de temperantes os que o fazem na medida justa.

Também não aplicamos esses nomes aos que se deleitam com odores, a não 10 ser incidentalmente: não chamamos de intemperantes os que se deliciam com o cheiro de maçãs, de rosas ou de incenso, mas sim os que sentem prazer em cheirar molhos e acepipes: com efeito, os intemperantes deleitam-se com essas coisas porque lhes lembram os objetos de seu apetite. E até a outras pessoas, quando têm fome, causa prazer o cheiro de comida; mas compra- 15 zer-se nessa espécie de coisas é característico do homem intemperante, pois elas são objetos de apetite para ele.

Fora do homem, não há nos outros animais nenhum prazer relacionado com esses sentidos, a não ser incidentalmente. Porquanto os cães não se deleitam com o cheiro das lebres, mas sim em comê-las; acontece, apenas, 20 que o faro os avisou da presença de uma lebre. Nem o leão se deleita em ouvir o mugido do boi, mas tão-somente em comê-lo; percebeu, pelo

[44] 1107 b 4-6. (N. do T.)

mugido, que o animal estava próximo, e por essa razão parece deleitar-se com o mugido; do mesmo modo, não se deleita em ver "um veado ou uma cabra montês"[45], mas porque vai devorá-los.

Apesar disso, a temperança e a intemperança relacionam-se com a 25 espécie de prazeres que é compartilhada pelos outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais; são eles os prazeres do tato e do paladar. Mesmo destes últimos, no entanto, parecem fazer pouco ou nenhum uso; porquanto a função do paladar é a discriminação dos sabores, como fazem os provadores de vinho e as pessoas que temperam iguarias. No entanto, mal se pode dizer que se com- 30 prazem em fazer tais discriminações; pelo menos, tal não é o caso das pessoas intemperantes. A essas só interessa o gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber e à união dos sexos. Por isso certo glutão rogou aos deuses que sua garganta se tornasse mais longa que a de um grou, 1118 b donde se infere que todo o seu prazer vinha do contato.

E assim, o sentido com que se deleita a intemperança é o mais largamente difundido de todos; e ela parece ser justamente motivo de censura porque nos domina não como homens, mas como animais. Deleitar-se com tais coisas, portanto, e amá-las sobre todas as outras, é próprio dos brutos. Porque mesmo dos prazeres do tato os mais liberais foram eliminados, como os que a fricção e o resultante calor produzem 5 no ginásio; com efeito, o contato preferido pelo homem intemperante não afeta o corpo inteiro, mas apenas certas partes.

[45] *Ilíada*, III, 24. (N. do T.)

11

Dos apetites, alguns parecem comuns e outros, peculiares aos indivíduos e adquiridos. Por exemplo: o ape- 10 tite do alimento é natural, já que todos os que o sentem anseiam comer e beber, e às vezes ambas as coisas; e também pelo amor (como diz Homero[46]), quando são jovens e vigorosos; mas nem todos anseiam por esta ou aquela espécie de alimento ou de amor, nem pelas mesmas coisas.

Por isso, tal anseio parece ser uma questão inteiramente pessoal. No entanto, é muito natural que assim seja, pois diferentes coisas agradam a diferentes indivíduos, e algumas são mais agradáveis a todos do que qualquer objeto tomado ao acaso. Ora, nos apeti- 15 tes naturais poucos se enganam, e numa só direção, a do excesso; e comer ou beber tudo que se tenha à mão, até a saciedade, é exceder a medida natural, pois que o apetite natural se limita a preencher o que nos falta. Por isso tais pessoas são chamadas "deuses do estômago", dando a entender que enchem o estômago além da 20 medida. E só pessoas de caráter inteiramente abjeto se tornam assim.

Mas no que se refere aos prazeres peculiares a indivíduos, muitas pessoas erram, e de muitas maneiras. Pois, enquanto as pessoas que "gostam disto ou daquilo" são assim chamadas ou porque se deleitam nas coisas que não devem, ou mais do que o comum dos

[46] *Ilíada*, XXIV, 130. (N. do T.)

homens, ou de maneira indébita os intemperantes excedem de todos os três modos; tanto se comprazem em coisas com as quais não deveriam comprazer-se (porquanto são odiosas), como, se é lícito comprazer-se em algumas coisas de sua predileção, eles o fazem mais do que se deve e do que o faz a maioria dos homens.

Está claro, pois, que o excesso em relação aos prazeres é intemperança, e é culpável. Com respeito às dores ninguém é, como no caso da coragem, chamado temperante por arrostá-las nem intemperante por deixar de fazê-lo, mas o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apetecem (sendo, pois, a sua própria dor um efeito do prazer), e o homem temperante leva esse nome porque não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se.

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer.

As pessoas que ficam aquém da medida em relação aos prazeres e se deleitam com eles menos do que deviam são raras e quase inexistentes, pois uma tal insensibilidade não é humana. Até os outros animais distinguem diferentes espécies de alimentos e apreciam uns mais do que outros. E, se há alguém que não se agrade de nada e não ache nenhuma coisa mais atraente do que outra qualquer, esse alguém deve ser algo muito diferente de um homem; tal espécie de pessoa não recebeu nome porque dificilmente é encontrada.

O temperante ocupa uma posição mediana em relação a esses objetos. Com efeito, nem aprecia as coisas que são preferidas pelo intemperante — as quais chegam até a desagradar-lhe — nem, em geral, as coisas que não deve, nem nada disso em excesso; por outro lado, não sofre nem anseia por elas quando estão ausentes ou só o faz em grau moderado e não mais do que deve, e nunca quando não deve, e assim por diante. Mas as coisas que, sendo agradáveis, contribuem para a saúde ou a boa condição do corpo, ele as deseja moderadamente e como deve, assim como também as outras coisas agradáveis que não constituam empecilho a esses fins, nem sejam contrárias ao que é nobre, nem estejam acima dos seus meios. Pois aquele que não atende a essas condições ama tais prazeres mais do que eles merecem, mas o homem temperante não é uma pessoa dessa espécie, e sim da espécie prescrita pela regra justa.

12

A intemperança assemelha-se mais a uma disposição voluntária do que a covardia, pois a primeira é atuada pelo prazer e a segunda pela dor; ora, a um nós procuramos e à outra evitamos; acresce ainda que a dor transtorna e destrói a natureza da pessoa que a sente, ao passo que o prazer não tem tais efeitos. Logo, a intemperança é mais voluntária.

E por isso mesmo é ela mais passível de censura, pois é mais fácil acos-

tumar-se aos seus objetos, já que a vida tem muitas coisas dessa espécie para oferecer, e a elas nos acostumamos sem perigo para nós, ao passo que com os objetos terríveis dá-se exatamente o contrário. Mas a covardia parece ser voluntária em grau diferente de suas manifestações particulares. Com efeito, ela própria é indolor, mas nestas últimas somos avassalados pela dor, que nos leva a abandonar nossas armas e a desonrar-nos de outras 30 maneiras; e por isso, alguns chegam a pensar que os nossos atos em tais ocasiões são forçados. Para o intemperante, ao contrário, os atos particulares são voluntários (já que ele os pratica sob o impulso do apetite e do desejo), mas a disposição em sua totalidade o é menos, uma vez que ninguém deseja ser intemperante.

O termo "intemperante" também se aplica a faltas infantis, por mostrarem certa semelhança com o que estivemos 1119 b considerando. Ao nosso propósito atual não interessa indagar qual das duas acepções deriva da outra, mas é evidente que esta segunda é derivada. A transferência de sentido parece bastante plausível, pois quem deseja aquilo que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser refreado a tempo; ora, essas características pertencem acima de tudo ao apetite e à criança, já que na realidade as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas tem mais força o 5 desejo das coisas agradáveis. Se não forem obedientes e submissas ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável, embora experimente todas as fontes de satisfação. Acresce que o exercício do apetite 10 aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar.

Portanto, os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional — e isso é o que chamamos obediência e disciplina. E, assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racio- 15 nal.

Em conclusão: no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional.

Aqui termina a nossa análise da 20 temperança.

LIVRO IV

1

Falemos agora da liberalidade, que parece ser o meio-termo em relação à riqueza. O homem liberal, com efeito, é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça num tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas — e especialmente ao dar.

Ora, por "riquezas" entendemos todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro. A prodigalidade e a avareza, por sua vez, são um excesso e uma deficiência no tocante à riqueza. Sempre imputamos a avareza aos que amam a riqueza mais do que devem, mas também usamos o termo "prodigalidade" num sentido complexo, chamando pródigos aos homens incontinentes que malbaratam dinheiro com os seus prazeres. Daí o serem eles considerados os caracteres mais fracos, pois combinam em si mais de um vício. Contudo, a aplicação do termo a tais pessoas não é apropriada, porquanto um "pródigo" é um homem que possui uma só má qualidade, a de malbaratar os seus bens. Pródigo é aquele que se arruína por sua própria culpa, e o malbaratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo, pois é opinião de muitos que a vida depende da posse de riquezas.

Esse é, por conseguinte, o sentido em que tomamos a palavra "prodigalidade". Ora, as coisas úteis podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza é útil; e cada coisa é usada da melhor maneira pelo homem que possui a virtude relacionada com ela. Quem melhor usará a riqueza, por conseguinte, é o homem que possui a virtude relacionada com a riqueza; e esse é o homem liberal.

Ora, dar e gastar parece ser o uso da riqueza, ao passo que adquirir e conservar é antes a sua posse. Por isso é mais próprio do homem liberal dar às pessoas que convêm do que adquirir das fontes que convêm e não das indébitas. Com efeito, é mais característico da virtude fazer o bem do que recebê-lo de outrem, e praticar ações nobres do que abster-se de ações vis; e facilmente se compreende que dar implica fazer o bem e praticar uma ação nobre, enquanto receber implica ser o beneficiário de uma boa ação ou não agir de maneira vil. E somos gratos a quem dá, porém não ao que não recebe, e o primeiro é mais louvado do que o segundo. Também é mais fácil não receber do que dar, pois os homens preferem desfazer-se do pouco que têm a tomar o alheio.

Os que dão também são chamados liberais, mas os que se abstêm de tomar não são louvados pela liberalidade e sim pela justiça, enquanto os que tomam dificilmente são louvados. E os liberais são quase que os mais louvados de todos os caracteres virtuosos, porquanto são úteis; e isso por causa de suas dádivas.

Ora, as ações virtuosas são praticadas tendo em vista o que é nobre. Por

isso o homem liberal, como as outras pessoas virtuosas, dá tendo em vista o que é nobre, e como deve; pois dá, às pessoas que convêm, as quantias que convêm e na ocasião que convém, com todas as demais condições que acompanham a reta ação de dar. E isso com prazer e sem dor, pois o ato virtuoso é agradável e isento de dor. O que menos pode ser é doloroso.

O que dá às pessoas a quem não deve dar, porém, ou tendo em vista não o que é nobre e sim alguma outra coisa, não é chamado de liberal, mas recebe algum outro nome. Tampouco é liberal quem dá com dor, pois esse preferiria a riqueza à ação nobre, o que não é próprio de um homem liberal.

Mas tampouco o homem liberal receberá de fontes que não deve, pois isso não é próprio de quem não dá valor à riqueza. Nem será ele muito afeito a pedir, porquanto o homem que confere benefícios não os aceita facilmente. Mas tomará das fontes que convêm — das suas próprias posses, por exemplo —, não como um ato nobre, mas como uma necessidade, a fim de ter algo que dar.

Por outro lado, não descurará ele os seus bens, com os quais deseja auxiliar a outrem. E se absterá de dar a todos e a qualquer um, a fim de ter o que dar às pessoas que convêm, nas ocasiões que convêm e em que é nobre fazê-lo.

É também muito característico de um homem liberal exceder-se nas suas dádivas, de maneira a ficar com muito pouco para si; pois está na sua natureza o não olhar a si mesmo.

O termo "liberalidade" se usa relativamente às posses de um homem, pois essa virtude não consiste na multidão das dádivas, e sim na disposição de caráter de quem dá, e esta é relativa às suas posses. Nada impede, pois, que o homem que dá menos seja mais liberal, se tem menos para dar.

São considerados mais liberais os que não fizeram a sua fortuna, mas herdaram-na. Porque, em primeiro lugar, esses não têm experiência da necessidade; e, em segundo, todos os homens têm mais amor ao que eles próprios produziram, como os pais e os poetas. Não é fácil a um homem liberal ser rico, pois não é inclinado nem a tomar nem a conservar, mas a dar, e não estima a riqueza por si mesma, e sim como instrumento de sua liberalidade. Daí a acusação que se faz à fortuna: que os que mais a merecem são os que menos a alcançam. Mas é natural que seja assim, pois com a riqueza sucede o mesmo que com todas as outras coisas: ninguém pode alcançá-la se não se esforça por isso.

Todavia, o homem liberal não dará às pessoas nem na ocasião que não convém, porque nesse caso já não estaria agindo de acordo com a liberalidade, e se gastasse com esses objetos já não teria o que gastar com os que convêm. Porque, como dissemos, é liberal aquele que gasta de acordo com as suas posses, e com os objetos que convêm; e quem excede a medida é pródigo. Por isso não chamamos os déspotas de pródigos: no caso deles não nos parece fácil dar e gastar além de suas posses.

Sendo, pois, a liberalidade um meio-termo no tocante ao dar e ao tomar riquezas, o homem liberal dará e gastará as quantias que convêm com os objetos que convêm, tanto nas coisas pequenas como nas grandes, e isso com prazer; e também tomará as quantias que convêm das fontes que convêm. Porque, sendo a virtude um meio-termo em relação a ambos, ele fará ambas as coisas como deve; porquanto essa espécie de receber acompanha a reta ação de dar, e o que não é dessa espécie opõe-se a ela; daí o dar e o receber que acompanham um ao

outro estarem simultaneamente presen-
1121a tes no mesmo homem, o que evidentemente não acontece com as espécies contrárias. Mas se, por acaso, ele gastar de maneira contrária ao que é reto e nobre, sofrerá com isso, mas moderadamente e conforme deve; pois é próprio da virtude sentir tanto prazer como dor em face dos objetos apropriados e da maneira apropriada.

Além disso, é fácil tratar com o homem liberal em assuntos de dinhei-
5 ro; não dá trabalho persuadi-lo, pois não tem grande estima ao dinheiro, e fica mais aborrecido se deixou de gastar alguma coisa que devia do que se gastou algo que não devia, discordando nisso do aforismo de Simônides.

O pródigo erra também a esses respeitos, pois não sente prazer e dor diante das coisas que convêm e da
10 maneira que convém; isto se tornará mais evidente à proporção que avançarmos em nossa investigação. Dissemos[47] que a prodigalidade e a avareza são excessos e deficiências, e em duas coisas: no dar e no receber; pois incluímos o gastar no gênero dar. Ora, a prodigalidade excede no dar e no não receber, mostrando-se deficiente no receber, enquanto a avareza se mostra
15 deficiente no dar e excede no receber, salvo em pequenas coisas.

As características da prodigalidade não se encontram sempre combinadas, pois não é fácil dar a todos se não se recebe de ninguém. As pessoas pródigas, que dão em excesso, não tardam a exaurir as suas posses. E é justamente a esses que se aplica o nome de pródi-
20 gos, se bem que tal homem pareça ser bastante superior a um avaro, porquanto é curado de seu vício tanto pelos anos como pela pobreza, e destarte poderá aproximar-se da disposição intermediária. Com efeito, o pródigo possui as características do homem liberal, visto que dá e se abstém de tomar, conquanto não faça nenhuma dessas coisas bem ou da maneira apropriada. E, se fosse levado a proceder assim pelo hábito ou por algum outro meio, seria liberal; porque então daria às pessoas que convêm e não receberia de fontes indébitas. Por 25 isso não é julgado um mau caráter: não é próprio de um homem malvado ou ignóbil exceder-se no dar e no não receber, mas apenas de um tolo. O homem que é pródigo neste sentido é considerado muito melhor do que o avaro, tanto pelas razões acima apontadas como porque beneficia a muitos, enquanto o outro não beneficia sequer a si mesmo.

Mas a maioria dos pródigos, como 30 já se disse[48], também tomam de fontes indébitas, e a esse respeito são avaros. Adquirem o hábito de tomar porque desejam gastar, e isso não lhes é fácil em razão de não tardarem a minguar as suas posses. São, por isso, forçados a buscar meios em outras fontes. Ao mesmo tempo, como não dão nenhum 1121b valor à honra, tomam indiferentemente de qualquer fonte: pois têm o apetite de dar e não lhes importa a maneira nem a fonte de onde procede o que dão. Por isso não dão com liberalidade: não o fazem com nobreza, nem tendo esta em vista, nem da maneira que devem. Às 5 vezes enriquecem os que deveriam ser pobres, não dão nada às pessoas dignas de estima, e muito aos aduladores ou aos que lhes proporcionam algum outro prazer. Por isso a maioria deles são também intemperantes; com efeito, gastam sem refletir e desperdiçam dinheiro com os seus prazeres, inclinados que são para estes porque sua existência não tem em mira o que é nobre.

O homem pródigo, portanto, con-

[47] 1119 b 27. (N. do T.)

[48] Linhas 16-19. (N. do T.)

verte-se no que acabamos de descrever quando não lhe é imposta nenhuma disciplina, mas se for tratado com cuidado chegará à disposição intermediária e justa. A avareza, porém, é ao mesmo tempo incurável (pois a velhice 15 e toda incapacidade passam por tornar os homens avaros), e mais inata aos homens do que a prodigalidade. Com efeito, a maioria gosta mais de ganhar dinheiro que de dá-lo. Este vício é também muito difundido e multiforme, pois parece haver muitas espécies de avareza.

Consiste ela em duas coisas, a deficiência no dar e o excesso no tomar, e não se encontra completa em todos os 20 homens, mas às vezes aparece dividida: alguns vão ao excesso no tomar, enquanto outros ficam aquém no dar. Todos aqueles a quem se aplicam nomes como "forreta", "sovina", "pão-duro" dão com relutância, mas não cobiçam as posses alheias nem desejam tomá-las para si. Em alguns, isso se deve a uma espécie de honestidade e aversão ao que é vergonhoso (pois alguns parecem, ou pelo menos dizem, amontoar dinheiro por esta 25 razão: para que um dia não sejam forçados a cometer algum ato vergonhoso; a esta classe pertencem o migalheiro e todos os outros da mesma espécie, que são assim chamados pela relutância com que abrem mão das mínimas coisas); enquanto outros se abstêm de tocar no alheio por medo, julgando que não é fácil, quando nos apropriamos dos bens dos outros, evitar que eles se apropriem dos nossos. 30 Contentam-se, por isso, em não dar nem tomar.

Outros, por sua vez, excedem-se no tocante ao receber, tomando tudo que lhes aparece e de qualquer fonte que venha, como os que se dedicam a profissões sórdidas, alcaiotes e demais gente dessa laia, e os que emprestam pequenas quantias a juros elevados. Com efeito, todos esses tomam mais 1122 a do que devem, e de fontes indébitas. Evidentemente, o que há de comum entre eles é o sórdido amor ao lucro; todos se conformam com uma má fama em troca do ganho, e minguado ganho ainda por cima. Com efeito, aos que auferem ganhos vultosos e injustos de fontes indébitas, como os déspotas 5 que saqueiam cidades e despojam templos, não chamamos avaros e sim malvados, ímpios e injustos.

Mas quanto ao jogador e ao salteador, esses pertencem à classe do avaro, por terem um amor sórdido ao ganho. É, efetivamente, pelo ganho que ambos se dedicam às suas práticas e suportam a vergonha de que ela se cerca; e um enfrenta os maiores perigos por amor à presa, enquanto o outro subtrai di- 10 nheiro aos seus amigos, a quem devia antes dá-lo. Ambos, pois, como de bom grado auferem ganhos de fontes indébitas, são sórdidos amantes do ganho. Por conseguinte, todas essas formas de tomar incluem-se no vício da avareza.

E é natural que a avareza seja definida como o contrário da liberalidade, pois não só é ela um maior mal do que a prodigalidade, mas os homens erram 15 mais amiúde nesse sentido do que no da prodigalidade tal como a descrevemos.

Basta, pois, o que dissemos sobre a liberalidade e os vícios contrários.

2

Talvez convenha discutir agora a magnificência, que também parece ser uma virtude relacionada com a riqueza. Não se estende, porém, como a liberalidade, a todas as ações que têm que ver com a riqueza, mas apenas às que envolvem gasto; e nestas, ultrapassa a liberalidade em escala. Porque, como o próprio nome sugere, é um gasto apropriado que envolve grandes quantias. Mas a escala é relativa, pois a despesa de quem guarnece uma trirreme não se compara à de quem chefia uma embaixada sagrada. A magnificência, portanto, deve ser adequada tanto ao agente como ao objeto e às circunstâncias. O homem que em coisas pequenas e medianas gasta de acordo com os méritos do caso não é chamado de magnificente (por exemplo, aquele que pode dizer "muitas foram minhas dádivas ao peregrino"[49]), mas unicamente aquele que o faz em grandes coisas. Porquanto o magnificente é liberal, mas o liberal nem sempre é magnificente.

A deficiência desta disposição de caráter é chamada mesquinhez e o excesso vulgaridade, mau gosto, etc., o qual não se excede nas quantias despendidas com os objetos que convêm, mas pelos gastos ostentosos em circunstâncias indébitas e de maneira indébita. Mais adiante falaremos desses vícios[50].

O homem magnificente assemelha-se a um artista, pois percebe o que é apropriado e sabe gastar grandes quantias com bom gosto. No princípio[51] dissemos que uma disposição de caráter é determinada pelas suas atividades e pelos seus objetos. Ora, os gastos do homem magnificente são vultosos e apropriados. Por conseguinte, tais serão também os seus resultados; e assim, haverá um grande dispêndio em perfeita consonância com o seu resultado. Donde se segue que o resultado deve corresponder ao dispêndio e este deve ser digno do resultado, ou mesmo excedê-lo.

O homem magnificente, além disso, gastará dinheiro tendo em mira a honra, pois essa finalidade é comum a todas as virtudes. Mais ainda: ele o fará com prazer e com largueza, visto que os cálculos precisos são próprios dos avarentos. E considerará os meios de tornar o resultado o mais belo possível e o mais apropriado ao seu objeto, ao invés de pensar nos custos e nos meios mais baratos de obtê-lo. É necessário, pois, que o homem magnificente seja também liberal. Com efeito, este também gasta o que deve e como deve, e é em tais assuntos que se manifesta a grandeza implicada pelo nome "magnificente", já que a liberalidade diz respeito a essas coisas; e, com despesa igual, ele produzirá uma obra de arte mais magnificente. Porquanto uma posse e uma obra de arte não têm a mesma excelência. A posse mais valiosa é aquela que vale mais, como por exemplo o ouro, mas a mais valiosa obra de arte é a que é grande e bela (pois a contemplação de uma tal obra inspira admiração, e o mesmo faz a magnificência); e uma obra possui uma espécie de excelência — isto é, uma magnificência — que envolve grandeza.

A magnificência é um atributo dos gastos que chamamos honrosos, como

[49] *Odisséia*, XVII, 420. (N. do T.)
[50] 1123 a 19-33. (N. do T.)
[51] Cf. 1103 b 21-23, 1104 a 27-29. (N. do T.)

os que se relacionam com os deuses — ofertas votivas, construções, sacrifícios —, e do mesmo modo no que tange a todas as formas de culto religioso e todas aquelas coisas que são objetos apropriados de ambição cívica, como a dos que se consideram no dever de organizar um coro, guarnecer uma trirreme ou oferecer espetáculos públicos com grande brilhantismo. Em todos os casos, porém, como já foi dito[52], não deixamos de levar em conta o agente e de indagar quem é ele e que recursos possui; pois os gastos devem ser dignos dos seus recursos e adequar-se não só aos resultados, mas também a quem os produz. Por isso um homem pobre não pode ser magnificente, visto não ter os meios de gastar apropriadamente grandes quantias; e quem tenta fazê-lo é um tolo, porquanto gasta além do que se pode esperar dele e do que é apropriado; ora, a despesa *justa* é que é virtuosa. Mas em geral os grandes gastos ficam bem aos que, para começar, possuem os recursos adequados, adquiridos por seus próprios esforços ou provenientes de seus antepassados ou de seus amigos; e também às pessoas de nascimento nobre ou de grande reputação, e assim por diante; pois todas essas coisas trazem consigo a grandeza e o prestígio.

Basicamente, pois, o homem magnificente é uma pessoa dessa espécie, e a magnificência se revela nos gastos que descrevemos acima[53]; pois esses são os maiores e os mais honrosos. Das ocasiões *privadas* de mostrar magnificência as mais adequadas são as que acontecem uma vez na vida, como as bodas e outras coisas do mesmo gênero, ou tudo aquilo que interessa à cidade inteira ou às pessoas de posição que nela vivem, e também à recepção e à despedida de hóspedes estrangeiros, assim como à troca de presentes; pois o homem magnificente não gasta consigo mesmo e sim com objetos públicos, e os presentes têm certa semelhança com as ofertas votivas.

O homem magnificente também apresta sua casa de maneira condigna com a sua riqueza (pois até uma casa é uma espécie de ornamento público), e gastará de preferência em obras duradouras (pois são essas as mais belas), e em toda classe de coisas gastará o que for decoroso; pois as mesmas coisas não são adequadas aos deuses e aos homens, nem a um templo e a um túmulo. E, visto que todo gasto pode ser grande em sua espécie e o que, em absoluto, há de mais magnificente é um generoso gasto com um objeto grandioso, mas o magnificente em cada caso é o que é grande nas circunstâncias deste, e a grandeza na obra difere da grandeza no dispêndio (porquanto a mais bela de todas as bolas ou de todos os brinquedos é um magnífico presente para uma criança, embora custe pouco dinheiro) —, segue-se que a característica do homem magnificente, seja qual for o resultado do que faz, é fazê-lo com magnificência (de modo que não seja fácil superar tal resultado) e torná-lo digno do dispêndio.

Tal é, pois, o homem magnificente. O vulgar e extravagante excede, como já dissemos[54], gastando além do que é justo. Com efeito, em pequenos objetos de dispêndio ele gasta muito e revela uma ostentação de mau gosto. Dá, por exemplo, um jantar de amigos na escala de um banquete de núpcias, e quando fornece o coro para uma comédia coloca-o em cena vestido de púrpura, como se costuma fazer em Mégara. E todas essas coisas, ele não as faz tendo

[52] 1122 a 24-26. (N. do T.)
[53] Linhas 19-23. (N. do T.)
[54] 1122 a 31-33. (N. do T.)

em vista a honra, mas para ostentar a sua riqueza e porque pensa ser admirado por isso; e gasta pouco quando deveria gastar muito, e vice-versa.

O homem mesquinho, por outro lado, fica aquém da medida em tudo, e depois de gastar as maiores quantias estraga a beleza do resultado por uma bagatela; e em tudo que faz hesita, estuda a maneira de gastar menos, 30 lamenta até o pouco que despende e julga estar fazendo tudo em maior escala do que devia.

Estas disposições de caráter são, por conseguinte, vícios; entretanto, não desonram ninguém, porque não são nocivas aos demais, nem muito indecorosas.

3

Pelo seu nome, a magnanimidade parece relacionar-se com grandes coisas. Que espécie de grandes coisas? Eis 35 a primeira pergunta que cumpre responder.

Não faz diferença que consideremos a disposição de caráter ou o homem 1123 b que a exibe. Ora, diz-se que é magnânimo o homem que com razão se considera digno de grandes coisas; pois aquele que se arroga uma dignidade a que não faz jus é um tolo, e nenhum homem virtuoso é tolo ou ridículo. O magnânimo, pois, é o homem que 5 acabamos de definir. Com efeito, aquele que de pouco é merecedor e assim se considera é temperante e não magnânimo; a magnanimidade implica grandeza do mesmo modo que a beleza implica uma boa estatura, e as pessoas pequenas podem ser bonitas e bem proporcionadas, porém não belas. Por outro lado, o que se julga digno de grandes coisas sem possuir tais qualidades é vaidoso, se bem que nem todos os que se consideram mais merecedores do que realmente são possam ser chamados de vaidosos.

O homem que se considera menos 10 merecedor do que realmente é, é indevidamente humilde, quer os seus méritos sejam grandes ou moderados, quer sejam pequenos, mas suas pretensões ainda menores. E o homem cujos méritos são grandes parece ser o mais indebitamente humilde; pois que faria ele se merecesse menos?

O magnânimo, portanto, é um extremo com respeito à grandeza de suas pretensões, mas um meio-termo no que tange à justeza das mesmas; porque se arroga o que corresponde aos seus méritos, enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida.

Se, pois, ele merece e pretende gran- 15 des coisas, e essas acima de todas as outras, há de ambicionar uma coisa em particular. O mérito é relativo aos bens exteriores; e o maior destes, acreditamos nós, é aquele que prestamos aos deuses e que as pessoas de posição mais ambicionam, e que é o prêmio conferido às mais nobres ações. Refi- 20 ro-me à honra, que é, por certo, o maior de todos os bens exteriores.

Honras e desonras, por conseguinte, são os objetos com respeito aos quais o homem magnânimo é tal como deve ser. E, mesmo deixando de lado o nosso argumento, é a honra que os magnânimos parecem ter em mente; pois é ela que se arrogam acima de tudo, mas de acordo com os seus méritos. O homem indevidamente humilde revela-se deficiente não só em con- 25 fronto com os seus méritos próprios, mas também com as pretensões do magnânimo. O vaidoso excede em

relação aos seus méritos próprios, mas não excede as pretensões do magnânimo.

Ora, o magnânimo, visto merecer mais do que os outros, deve ser bom no mais alto grau; pois o homem melhor sempre merece mais, e o melhor de 30 todos é o que mais merece. Logo, o homem verdadeiramente magnânimo deve ser bom. Além disso, a grandeza em todas as virtudes deve ser característica do homem magnânimo. E nada haveria mais indecoroso para o homem altivo do que fugir ao perigo, abanando as mãos, ou fazer injustiça a um outro; pois com que fim praticaria atos vergonhosos aquele para quem nada é grande? Se o considerarmos ponto por ponto, veremos o perfeito absurdo de um homem magnânimo 35 que não seja bom. E tampouco mereceria ele ser honrado se fosse mau; pois a 1124 a honra é o prêmio da virtude, e só é rendida aos bons.

A magnanimidade parece, pois, ser uma espécie de coroa das virtudes, porquanto as torna maiores e não é encontrada sem elas. Por isso é difícil ser verdadeiramente magnânimo, pois sem possuir um caráter bom e nobre não se pode sê-lo.

De modo que é sobretudo por honras e desonras que o magnânimo se 5 interessa; e as honras que forem grandes e conferidas por homens bons, ele as receberá com moderado prazer, pensando receber o que merece ou até menos do que merece, pois não pode haver honra que esteja à altura da virtude perfeita; no entanto, ele a aceitará, já que os outros nada têm de maior 10 para lhe oferecer. Mas as honras que procedem de pessoas quaisquer e por motivos insignificantes, ele as desprezará, visto não ser isso o que merece; e do mesmo modo no tocante à desonra, que, aplicada a ele, não pode ser justa.

Em primeiro lugar, pois, como dissemos [55], o homem magnânimo se interessa pelas honras. Apesar disso, conduzir-se-á com moderação no que respeita ao poder, à riqueza e a toda boa ou má fortuna que lhe advenha, e não exultará excessivamente com a 15 boa fortuna nem se abaterá com a má. Com efeito, nem para com a própria honra ele se conduz como se fosse uma coisa extraordinária. O poder e a riqueza são desejáveis a bem da honra (pelo menos, os que os possuem desejam servir-se deles para obtê-la); e, para os que têm a própria honra em pouca conta, eles também devem ser coisa de somenos. Por isso os homens magnânimos são considerados desdenhosos.

É opinião comum que os bens de 20 fortuna também contribuem para a magnanimidade. Com efeito, os homens bem-nascidos são considerados merecedores de honra, e da mesma forma os que desfrutam de poder e riqueza; pois eles se encontram numa posição superior, e tudo que se mostra superior em algo de bom é tido em grande honra. Daí que até essas coisas tornem os homens mais magnânimos, pois alguns os honram pelo fato de possuí-las. Mas, em verdade, só merece 25 ser honrado o homem bom; aquele, porém, que goza de ambas as vantagens é considerado mais merecedor de honra.

No entanto, os homens que, sem serem virtuosos, possuem tais bens nem têm por que alimentar grandes pretensões, nem fazem jus ao nome de "magnânimos"; porquanto essas coisas implicam virtude perfeita. Isso não impede, porém, que se tornem desdenhosos e insolentes, pois sem virtude 30 não é fácil carregar com elegância os

[55] 1123 b 15-22. (N. do T.)

bens da fortuna. Incapazes que são disso, e julgando-se superiores aos 1124 b demais, desprezam-nos e fazem o que bem lhes apraz. Imitam o homem magnânimo sem serem semelhantes a ele, e o fazem naquilo que podem; proceder como homens virtuosos está fora do 5 seu alcance, mas desprezar os outros, não. Com efeito, o homem magnânimo despreza com justiça (visto que pensa acertadamente), mas o vulgo o faz sem causa nem motivo sério.

O magnânimo não se expõe a perigos insignificantes, nem tem amor ao perigo, pois estima poucas coisas; mas enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará a sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver. É também muito capaz de 10 conferir benefícios, mas envergonha-se de recebê-los, pois aquilo é característico do homem superior e isto do inferior. E costuma retribuir com grandes benefícios, pois assim o primeiro benfeitor, além de ser pago, incorrerá em dívida para com ele e sairá lucrando na transação. Parece também lembrar-se de todos os serviços que prestou, mas não dos que recebeu (pois quem recebe um serviço é inferior a quem o presta, mas o magnânimo de- 15 seja ser superior). E ouve mencionar os primeiros com prazer, e os segundos com desagrado; foi talvez por isso que Tétis não falou a Zeus dos serviços que lhe havia prestado, nem os espartanos enumeraram os seus serviços aos atenienses, mas apenas os que haviam recebido.

É também característico do homem magnânimo não pedir nada ou quase nada, mas prestar auxílio de bom grado e adotar uma atitude digna em face das pessoas que desfrutam de alta posição e são favorecidas pela fortuna, 20 enquanto se mostram despretensiosos para com os de classe mediana; pois é coisa difícil e grande marca de altivez mostrar-se superior aos primeiros, embora seja fácil com os segundos, e uma conduta altiva no primeiro caso não é sinal de má educação, mas entre pessoas humildes é tão vulgar quanto uma exibição de força contra os fracos.

Igualmente próprio do homem magnânimo é não ambicionar as coisas que são vulgarmente acatadas, nem aquelas em que os outros se distinguem; mostrar-se desinteressado e abster-se 25 de agir, salvo quando se trate de uma grande honra ou de uma grande obra, e ser homem de poucas ações, mas grandes e notáveis.

Deve também ser franco nos seus ódios e amores (porquanto ocultar os seus sentimentos, isto é, olhar menos à verdade do que à opinião dos outros, é próprio de um covarde); e deve falar e agir abertamente. Com efeito, o magnânimo expressa-se com franqueza por desdém e é afeito a dizer a verdade, 30 salvo quando fala com ironia às pessoas vulgares.

Deve ser incapaz de fazer com que sua vida gire em torno de um outro, a 1125 a não ser de um amigo; pois isso é próprio de um escravo, e daí o serem servis todos os aduladores, e aduladores todos aqueles que não respeitam a si mesmos. Tampouco é dado à admiração, pois, para ele, nada é grande. Nem guarda rancor por ofensas que lhe façam, já que não é próprio de um homem magnânimo ter a memória longa, particularmente no que toca a ofensas, mas antes relevá-las. Tam- 5 pouco é dado a conversas fúteis, pois não fala nem sobre si mesmo nem sobre os outros, porquanto não lhe interessam os elogios que lhe façam nem as censuras dirigidas aos outros. Por outro lado, não é amigo de elogiar nem maledicente, mesmo no que se refere aos seus inimigos, salvo por alti-

vez. Quanto às coisas que ocorrem necessariamente ou que são de pouca monta, é de todos os homens o menos dado a lamentar-se ou a solicitar favores; pois só os que levam tais coisas a sério se portam dessa maneira com respeito a elas. É ele o homem que prefere possuir coisas belas e improfícuas às úteis e proveitosas, pois isso é mais próprio de um caráter que basta a si mesmo.

Além disso, um andar lento é considerado próprio do homem magnânimo, uma voz profunda e uma entonação uniforme; pois aquele que leva poucas coisas a sério não costuma apressar-se, nem o homem para quem nada é grande se excita facilmente, ao passo que a voz estridente e o andar célere são frutos da pressa e da excitação.

Tal é, pois, o homem magnânimo; o que lhe fica aquém é indevidamente humilde e o que o ultrapassa é vaidoso. Ora, nem mesmo esses são considerados maus (pois não são maldosos), mas apenas equivocados. Com efeito, o homem indevidamente humilde, que é digno de boas coisas, rouba a si mesmo daquilo que merece, e parece ter algo de censurável porque não se julga digno de boas coisas e também parece não se conhecer; do contrário desejaria as coisas que merece, visto que elas são boas. E contudo, tais pessoas não são consideradas tolas, mas antes excessivamente modestas. Dir-se-ia, contudo, que semelhante reputação até as torna piores, porque cada classe de pessoa ambiciona o que corresponde aos seus méritos, enquanto esses se abstêm mesmo de nobres ações e empreendimentos, considerando-se indignos, e dos bens exteriores por igual forma.

Os vaidosos, por outro lado, são tolos que ignoram a si mesmos, e isso de modo manifesto. Porquanto, sem serem dignos de tais coisas, aventuram-se a honrosos empreendimentos que nao tardam a denunciá-los pelo que são. E adornam-se com belas roupas, ares afetados e coisas que tais, e desejam que suas boas fortunas se tornem públicas, tomando-as para assunto de conversa, como se desejassem ser honrados por causa delas. Mas a humildade indébita se opõe mais à magnanimidade do que a vaidade, tanto por ser mais comum como por ser ainda pior do que esta.

O magnânimo relaciona-se, pois, com a honra em grande escala, como já se disse [56].

[56] 1107 b 26, 1123 a 34 — 1123 b 22. (N. do T.)

4

1125b Também parece haver na esfera da honra, como dissemos em nossas primeiras observações sobre o assunto [57], uma virtude que guarda para com a magnanimidade a mesma relação que a liberalidade para com a magnificência. Com efeito, nenhuma das duas tem nada que ver com as coisas em grande escala, mas ambas nos dispõem corretamente em relação a objetos de pouca ou mediana importância. Assim como no receber e dar riquezas existe um meio-termo, um excesso e uma deficiência, também a honra pode ser desejada mais ou menos do que convém, ou da maneira e das fontes que convêm. Censuramos tanto o homem ambicioso por desejar a honra mais do

[57] *Ibid.*, 24-27. (N. do T.)

que convém e de fontes indébitas, como o desambicioso por não querer ser honrado mesmo por motivos nobres. Mas às vezes louvamos o ambicioso por ser varonil e amigo do que é nobre, e o desambicioso por ser moderado e auto-suficiente, como dissemos na primeira vez que tocamos neste assunto [58].

Evidentemente, como "gostar de tal ou tal objeto" tem mais de um significado, não aplicamos sempre à mesma 15 coisa o termo "ambição" ou "amor à honra", mas ao louvar a qualidade pensamos no homem que tem mais amor à honra do que a maioria das pessoas, e ao censurá-la temos em mente aquele que a ama em demasia.

Como não existe palavra para designar o meio-termo, os extremos parecem disputar o seu lugar como se estivesse vago por abandono. Mas onde há excesso e falta, há também um meio-termo. Ora, os homens desejam a honra não só mais como também menos do que devem; logo, é possível 20 desejá-la também como se deve. Em todo caso, é essa a disposição de caráter que se louva e que é um meio-termo sem nome no tocante à honra. Em confronto com a ambição parece ser desambição, e vice-versa; e, em confronto com as duas conjuntamente, parece, em certo sentido, ser ambas. Isto se afigura verdadeiro também das outras virtudes, mas no caso que acabamos de examinar os extremos se apresentam como contraditórios por- 25 que o meio-termo não recebeu nome.

[58] 1107 b 33. (N. do T.)

5

A calma é um meio-termo com respeito à cólera. Não havendo nomes nem para a posição intermediária nem para os extremos, colocamos a calma nessa posição, se bem que ela se incline para a deficiência, que tampouco tem nome. O excesso poderia ser chamado uma espécie de 30 "irascibilidade", pois que a paixão é a cólera, ao passo que suas causas são muitas e diversas.

Louva-se o homem que se encoleriza justificadamente com coisas ou pessoas e, além disso, como deve, na devida ocasião e durante o tempo devido. Esse será, pois, o homem calmo, já que a calma é louvada. Um tal homem 35 tende a não se deixar perturbar nem guiar pela paixão, mas a irar-se da 1126 a maneira, com as coisas e durante o tempo que a regra prescreve. Pensa-se, todavia, que ele erra de certo modo no sentido da deficiência, pois o homem calmo não é vingativo, mas inclina-se antes a relevar faltas.

A deficiência, seja ela uma espécie de "pacatez" ou do que quer que for, é censurada. Com efeito, os que não se encolerizam com as coisas que deve- 5 riam excitar sua ira são considerados tolos, e da mesma forma os que não o fazem da maneira apropriada, na ocasião apropriada e com as pessoas que deveriam encolerizá-los. Porquanto tais homens passam por ser insensíveis, e, como não se encolerizam, julgam-nos incapazes de se defender; e suportar insultos tanto pessoais como dirigidos aos nossos amigos é próprio de escravos.

O excesso pode manifestar-se em todos os pontos que indicamos (pois é 10 possível irar-se com pessoas ou coisas indébitas, mais do que convém, com demasiada presteza ou por um tempo

excessivamente longo). Sem embargo, *todos* esses excessos não são encontrados na mesma pessoa. Nem tal coisa seria possível, visto que o mal destrói até a si próprio, e quando completo torna-se insuportável.

Ora, os *irascíveis* encolerizam-se depressa, com pessoas e coisas indébitas e mais do que convém, mas sua cólera não tarda a passar, e isso é o que há de melhor em tais pessoas. São assim porque não refreiam a sua ira, mas a natureza ardente as leva a revidar logo, feito o quê, dissipa-se a cólera.

Em razão de um excesso, as pessoas *coléricas* são assomadiças e prontas a encolerizar-se com tudo e por qualquer motivo; daí o seu nome.

As pessoas *birrentas* são difíceis de apaziguar e conservam por mais tempo a sua cólera, porque a refreiam. Cessa, porém, quando revidam, pois a vingança as alivia da cólera, substituindo-lhes a dor pelo prazer. Se isso não acontecer, guardarão a sua carga, pois, como esta não é visível, ninguém pensa sequer em apaziguá-las, e digerir sozinho a sua cólera é coisa demorada. Tais pessoas causam grandes incômodos a si mesmas e aos seus amigos mais chegados.

Chamamos *mal-humorados* os que se encolerizam com o que não devem, mais do que devem e por mais tempo, e não podem ser apaziguados enquanto não se vingam ou castigam.

À calma opomos antes o excesso do que a deficiência, pois não só ele é mais comum (já que vingar-se é mais humano), mas as pessoas de mau gênio são as piores com as quais se pode conviver.

O que dissemos atrás sobre este assunto[59] torna-se claro pela presente exposição, isto é, que não é fácil definir como, com quem, com que coisa e por quanto tempo devemos irar-nos, e em que ponto termina a ação justa e começa a injusta. Porquanto o homem que se desvia um pouco do caminho certo, quer para mais, quer para menos, não é censurado; e às vezes louvamos os que revelam deficiência, chamando-os bem-humorados, ao passo que outras vezes louvamos as pessoas coléricas como sendo varonis e capazes de dirigir as outras. Até que ponto, pois, e de que modo um homem pode desviar-se do caminho sem se tornar merecedor de censura é coisa difícil de determinar, porque a decisão depende das circunstâncias particulares do caso e da percepção. Mas uma coisa pelo menos é certa: o meio-termo (isto é, aquilo em virtude de que nos encolerizamos com as pessoas e coisas devidas, da maneira devida, e assim por diante) merece ser louvado, enquanto os excessos e deficiências são dignos de censura — censura leve se estão presente em modesto grau, e franca e enérgica censura se em grau elevado. Torna-se assim evidente que devemos ater-nos ao meio-termo.

Isto basta quanto às disposições relativas à cólera.

[59] 1109 b 14-26. (N. do T.)

6

Nas reuniões de homens, na vida social e no intercâmbio de palavras e atos, alguns são considerados obsequiosos, isto é, aqueles que para serem agradáveis louvam todas as coisas e jamais se opõem a quem quer que seja,

julgando que é seu dever "não magoar as pessoas que encontram"; enquanto os que, pelo contrário, se opõem a tudo e não têm o menor escrúpulo de magoar são chamados grosseiros e altercadores.

Que as disposições que acabamos de nomear são censuráveis, é evidente, assim como é digna de louvor a disposição intermediária — isto é, aquela em virtude da qual um homem se conforma e se rebela ante as coisas que deve e da maneira devida. Nenhum 20 nome, porém, lhe foi dado, embora se assemelhe acima de tudo à amizade. Com efeito, o homem que corresponde a essa disposição intermediária aproxima-se muito daquele que, com o acréscimo da afeição, chamamos um bom amigo. Mas a disposição em apreço difere da amizade pelo fato de não implicar paixão nem afeição para com as pessoas com quem tratamos, visto que não é por amor nem por ódio que um homem acolhe todas as coisas como deve, e sim por ser um indivíduo de 25 determinada espécie. Com efeito, ele se conduzirá do mesmo modo com conhecidos e desconhecidos, com íntimos e com os que não o são, muito embora se conduza em cada um desses casos como convém; pois não é certo interessar-se igualmente por pessoas íntimas e por estranhos, nem tampouco são as mesmas condições que tornam justo magoá-los.

Ora, nós dissemos de um modo geral que esse homem se relaciona com as outras pessoas do modo que convém; mas é com referência ao que é honroso e conveniente que procura não 30 causar dor ou proporcionar prazer. Com efeito, ele parece interessar-se pelos prazeres e dores da vida social; e sempre que não for honroso ou que for nocivo proporcionar tal prazer, ele se recusará a fazê-lo, preferindo antes causar dor. Do mesmo modo, se sua aquiescência ao ato de um outro trouxesse grande desonra ou dano *a esse outro,* enquanto sua oposição lhe causa um pouco de dor, ele se oporá ao 35 invés de aquiescer.

Tal homem se relacionará diferentemente com pessoas de alta posição e com pessoas comuns, com conhecidos 1127 a íntimos e outros mais distantes, e do mesmo modo no que diz respeito a todas as demais diferenças, tratando cada classe como for apropriado; e embora, de um modo geral, prefira proporcionar prazer e evite causar dor, guiar-se-á pelas conseqüências se estas 5 forem mais importantes — em outras palavras, pela honra e pela conveniência. E também infligirá pequenas dores tendo em vista um grande prazer futuro.

O homem que alcança o meio-termo é, pois, tal como descrevemos, embora não tenha recebido um nome. Dos que proporcionam prazer, o que procura ser agradável sem nenhum objetivo ulterior é obsequioso, mas aquele que o faz com o fim de obter alguma vantagem em dinheiro ou nas coisas que o 10 dinheiro pode comprar é um adulador; enquanto o que se opõe a tudo é, como dissemos[60], grosseiro e altercador. E os extremos parecem ser contraditórios um ao outro porque o meio-termo não tem nome.

[60] 1125 b 14-16. (N. do T.)

7

O meio-termo oposto à jactância é encontrado quase na mesma esfera; e tampouco ele tem nome. Não será fora de propósito descrever também estas disposições, porque examinando-as em detalhe teremos uma idéia mais exata dos caracteres e, por outro lado, nos convenceremos de que as virtudes são meios-termos se verificarmos que isso ocorre em todos os casos.

No campo da vida social, já descrevemos[61] aqueles que se propõem como finalidade proporcionar prazer em suas relações com os outros. Falemos agora dos que buscam a verdade ou a falsidade tanto em atos como em palavras, e das suas pretensões. O homem jactancioso, pois, é considerado como afeito a arrogar-se coisas que trazem glória, quando não as possui, ou arrogar-se mais do que possui; e o homem falsamente modesto, pelo contrário, a negar ou a amesquinhar o que possui, enquanto o que observa o meio-termo não exagera nem subestima e é veraz tanto em seu modo de viver como em suas palavras, declarando o que possui, porém não mais nem menos.

Ora, cada uma dessas linhas de conduta pode ser adotada com ou sem um objetivo, mas cada homem fala, age e vive de acordo com o seu caráter, se não está agindo com um fim ulterior. E a falsidade é *em si mesma* vil e culpável; e a verdade, nobre e digna de louvor. Portanto, o homem veraz é mais um exemplo daqueles que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as formas de homem inverídico são censuráveis, mas particularmente o jactancioso.

[61] Cap. 6. (N. do T.)

Examinemos a ambos, mas antes de tudo ao homem veraz. Não estamos falando daquele que cumpre a sua palavra nas coisas que dizem respeito à justiça ou à injustiça (pois isso pertence a outra virtude), mas do homem que, em assuntos onde nada disso está em jogo, é veraz tanto em palavras como na vida que leva, porque tal é o seu caráter. Sem embargo, uma pessoa dessa espécie será naturalmente eqüitativa, porquanto o homem que é veraz e ama a verdade quando não há nada em jogo deve sê-lo ainda mais quando vai nisso uma questão de justiça. Evitará a falsidade em tais casos como algo de ignóbil, visto que a evitava por si mesma; e tal homem é digno de louvor. E inclina-se mais a atenuar a verdade: isso lhe parece de mais bom gosto, porquanto os exageros são tediosos.

Aquele que se arroga mais do que possui sem qualquer objetivo ulterior é um indivíduo desprezível (pois do contrário não se comprazeria na falsidade), mas parece ser antes fútil do que mau. Se, porém, o faz com um fim qualquer, aquele que o faz visando à boa reputação ou à honra não é (para um jactancioso) digno de grande censura; mas o que o faz por dinheiro, ou pelas coisas que levam à aquisição de dinheiro, é um caráter mais detestável. Com efeito, não é a capacidade que faz o jactancioso, mas o propósito, pois é em virtude dessa disposição de caráter e por ser um homem de determinada espécie que ele é jactancioso; assim como um homem é mentiroso porque se deleita com a mentira em si mesma, e não porque deseje a reputação ou o lucro. Ora, os que se vangloriam para ser bem conceituados arrogam-se qualidades que lhes possam valer louvores

ou congratulações, enquanto os que visam ao proveito se atribuem qualidades valiosas para os outros, mas cuja inexistência não é fácil descobrir, como as de um vidente, de um sábio ou 20 de um médico. Eis aí por que é essa espécie de coisas que a maioria dos jactanciosos se arrogam ou de que se vangloriam; pois nelas se encontram as qualidades que mencionamos acima.

As pessoas falsamente modestas, que subestimam os seus méritos, parecem mais simpáticas porque se pensa que não falam com a mira no proveito, 25 mas para fugir à ostentação; e também aqui as qualidades que negam possuir, como fazia Sócrates, são aquelas que trazem boa reputação. Os que se dizem destituídos de qualidades evidentes e de pouca monta são considerados impostores e são mais desprezíveis; e às vezes isso parece ser jactância, como o modo de trajar dos espartanos, pois tanto o excesso como uma grande deficiência são jactanciosos. Mas os 30 que são modestos com moderação e subestimam qualidades não muito manifestas parecem simpáticos. E é o jactancioso que se afigura contrário ao homem veraz, porque das duas disposições extremas a sua é a pior.

8

Como a vida é feita não só de atividade, mas também de repouso, e este inclui os lazeres e a recreação, parece haver aqui também uma espécie de intercâmbio que se relaciona com o bom gosto. Pode-se dizer — e também 1128 a escutar — o que se deve e o que não se deve. A espécie de pessoa a quem falamos ou escutamos influi igualmente no caso.

Evidentemente, também neste campo existe uma demasia e uma deficiência em confronto com o meio-termo. Os que levam a jocosidade ao 5 excesso são considerados farsantes vulgares que procuram ser espirituosos a qualquer custo e, na sua ânsia de fazer rir, não se preocupam com a propriedade do que dizem nem em poupar as suscetibilidades daqueles que tomam para objeto de seus chistes; enquanto os que não sabem gracejar, nem suportam os que o fazem, são rústicos e impolidos. Mas os que gracejam com bom gosto chamam-se espirituosos, o que implica um espírito vivo 10 em se voltar para um lado e outro; com efeito, tais agudezas são consideradas movimentos do caráter, e aos caracteres, assim como aos corpos, costumamos distinguir pelos seus movimentos.

Não é, porém, difícil descobrir o lado ridículo das coisas, e a maioria das pessoas deleitam-se mais do que devem com gracejos e caçoadas; daí serem os próprios chocarreiros chamados espirituosos, pelo agrado que causam; mas o que dissemos acima torna 15 evidente que eles diferem em não pequeno grau dos espirituosos.

À disposição intermediária também pertence o tato. É característico de um homem de tato dizer e escutar aquilo que fica bem a uma pessoa digna e bem-educada; pois há coisas que fica bem a um tal homem dizer e escutar a título de gracejo; e os chistes de um 20 homem bem-educado diferem dos de um homem vulgar, assim como os de uma pessoa instruída diferem dos de um ignorante. Isto se pode ver até nas comédias antigas e modernas: para os autores das primeiras a linguagem

indecente era divertida, enquanto os das segundas preferem insinuar; e 25 ambos diferem bastante no que tange à propriedade do que dizem.

Mas devemos definir o homem que sabe gracejar bem pelo fato de ele dizer apenas aquilo que não fica mal a um homem bem-educado, ou por não magoar o ouvinte e até por deleitá-lo? Ou não será esta segunda definição, pelo menos, ela própria indefinida, uma vez que diferentes coisas são aprazíveis ou odiosas a diferentes pessoas? A espécie de gracejos que ele se disporá a escutar será a mesma, pois aqueles que pode tolerar são também os que gosta de fazer. Há, por conseguinte, gracejos 30 que esse homem nunca fará, pois o gracejo é uma espécie de insulto, e há coisas que os legisladores nos proíbem insultar, e talvez devessem também proibir-nos de gracejar em torno delas.

O homem fino e bem-educado será, pois, tal como o descrevemos, e ele mesmo ditará, por assim dizer, a sua lei.

Esse é o homem que observa o meio-termo, quer o chamemos homem de tato, quer espirituoso. O chocarreiro, por outro lado, é o escravo da sua dicacidade, e para provocar o riso 35 não poupa nem a si nem aos outros, dizendo coisas que um homem fino jamais diria, e algumas das quais nem ele próprio desejaria escutar. O rústi- 1128 b co, por seu lado, é inútil para essa espécie de intercâmbio social, pois em nada contribui e em tudo acha o que censurar. Mas os lazeres e a recreação são considerados um elemento necessário à vida.

Os meios-termos que descrevemos acima com respeito à vida são, pois, em número de três, e relacionam-se 5 todos com alguma espécie de intercâmbio de palavras e atos. Diferem, porém, pelo fato de um se relacionar com a verdade e os outros dois com o prazer. Dos que dizem respeito ao prazer, um se manifesta nos gracejos e o outro no trato social comum.

9

10 A vergonha não deveria ser incluída entre as virtudes, porquanto se assemelha mais a um sentimento do que a uma disposição de caráter. É definida, em todo caso, como uma espécie de medo da desonra, e produz um efeito semelhante ao do medo causado pelo perigo. Com efeito, as pessoas envergonhadas coram e as que temem a morte empalidecem; ambos, portanto, parecem ser em certo sentido estados corporais, o que seria mais característico de um sentimento que de uma disposição de caráter.

15 O sentimento de vergonha não fica bem a todas as idades, mas apenas à juventude. Pensamos que os moços são sujeitos a envergonhar-se porque vivem pelos sentimentos e por isso cometem muitos erros, servindo a vergonha para refreá-los; e louvamos os jovens que mostram essa propensão, mas a uma pessoa mais velha ninguém louvaria pelo mesmo motivo, visto pensarmos que ela não deve fazer nada 20 de que tenha de envergonhar-se. Com efeito, o sentimento de vergonha não é sequer característico de um homem bom, uma vez que acompanha as más ações. Ora, tais ações não devem ser praticadas; e não faz diferença que algumas sejam vergonhosas em si mesmas e outras o sejam apenas de acordo com a opinião comum, pois nem as

primeiras, nem as segundas devemos praticar, a fim de não sentirmos vergo- 25 nha. E é característico de um homem mau o ser capaz de cometer qualquer ação vergonhosa.

É absurdo julgar-se alguém um homem bom porque sente vergonha quando comete uma tal ação, visto que nos envergonhamos de nossas ações voluntárias, e o homem bom jamais cometerá más ações voluntariamente. Mas a vergonha pode ser considerada uma boa coisa dentro de certas condi- 30 ções: *se* um homem bom cometer uma ação dessas, sentirá vergonha. As virtudes, porém, não estão sujeitas a tais condições. E se o despudor — o não se envergonhar de praticar ações vis — é mau, não se segue que seja bom envergonhar-se de praticá-las.

A continência também não é uma virtude, mas uma espécie de disposição mista. É o que mostraremos mais 35 adiante[62]. Agora, porém, tratemos da justiça.

[62] Livro VII, caps. 1-10. (N. do T.)

LIVRO V

1

1129 a No que toca à justiça e à injustiça devemos considerar: (1) com que espécie de ações se relacionam elas; (2) que espécie de meio-termo é a justiça; e (3) entre que extremos o ato justo é intermediário. Nossa investigação se processará dentro das mesmas linhas que as anteriores.

Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Também nós, portanto, assentaremos isso como base geral. Porque as mesmas coisas não são verdadeiras tanto das ciências e faculdades como das disposições de caráter. Considera-se que uma faculdade ou ciência, que é uma só e a mesma coisa, se relaciona com objetos contrários, mas uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos. Por exemplo: em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde.

Ora, muitas vezes um estado é reconhecido pelo seu contrário, e não menos freqüentemente os estados são reconhecidos pelos sujeitos que os manifestam; porque, *(a)* quando conhecemos a boa condição, a má condição também se nos torna conhecida; e *(b)* a boa condição é conhecida pelas coisas que se acham em boa condição, e as segundas pela primeira. Se a boa condição for a rijeza de carnes, é necessário não só que a má condição seja a carne flácida, como que o saudável seja aquilo que torna rijas as carnes. E segue-se, de modo geral, que, se um dos contrários for ambíguo, o outro também o será; por exemplo, se o "justo" o é, também o será o "injusto".

Ora, "justiça" e "injustiça" parecem ser termos ambíguos, mas, como os seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambigüidade escapa à atenção e não é evidente como, por comparação, nos casos em que os significados se afastam muito um do outro — por exemplo (pois aqui é grande a diferença de forma exterior), como a ambigüidade no emprego de κλείς para designar a clavícula de um animal e o ferrolho com que trancamos uma porta. Tomemos, pois, como ponto de partida os vários significados de "um homem injusto". Mas o homem sem lei, assim como o ganancioso e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos. O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo.

1129 b Visto que o homem injusto é ganancioso, deve ter algo que ver com bens — não todos os bens, mas aqueles a que dizem respeito a prosperidade e a

adversidade, e que tomados em absoluto são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada. 5 Ora, os homens almejam tais coisas e as buscam diligentemente; e isso é o contrário do que deveria ser. Deviam antes pedir aos deuses que as coisas que são boas em absoluto o fossem também para eles, e escolher essas.

O homem injusto nem sempre escolhe o maior, mas também o menor — no caso das coisas que são más em absoluto. Mas, como o mal menor é, em certo sentido, considerado bom, e a 10 ganância se dirige para o bom, pensa-se que esse homem é ganancioso. E é igualmente iníquo, pois essa característica contém ambas as outras e é comum a elas.

Como vimos[63] que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um 15 deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena praticar 20 tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.

Essa forma de justiça é, portanto, 25 uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e "nem Vésper, nem a estrela-d'alva[64]" são tão admiráveis; e proverbialmente, "na justiça estão compreendidas todas as virtudes[65]". E ela é a virtude completa no pleno senti- 30 do do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso é considerado ver- 1130 a dadeiro o dito de Bias, "que o mando revela o homem", pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade.

Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o "bem de um outro[66]", visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, 5 seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa.

[63] 1129 a 32 — 1129 b 1. (N. do T.)

[64] Eurípides, fragmento 486 de *Melanipa* (ed. Nauck). (N. do T.)

[65] Teógnis, 147. (N. do T.)

[66] Platão, *República*, 343. (N. do T.)

10 Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude.

2

Seja, porém, como for, o objeto de nossa investigação é aquela justiça que constitui uma parte da virtude; porquanto sustentamos que tal espécie de justiça existe. E analogamente, é com a 15 injustiça no sentido particular que nos ocupamos.

Que tal coisa existe, é indicado pelo fato de que o homem que mostra em seus atos as outras formas de maldade age realmente mal, porém não ganânciosamente (por exemplo, o homem que atira ao chão o seu escudo por covardia, que fala duramente por mau humor ou deixa de assistir com di- 20 nheiro ao seu amigo, por avareza); e, por outro lado, o ganancioso muitas vezes não exibe nenhum desses vícios, nem todos juntos, mas indubitavelmente revela uma certa espécie de maldade (pois nós o censuramos) e de injustiça. Existe, pois, uma outra espécie de injustiça que é parte da injustiça no sentido lato, e um dos empregos da palavra "injusto" que corresponde a uma parte do que é injusto no sentido amplo de "contrário à lei".

Por outro lado, se um homem comete adultério tendo em vista o lucro e 25 ganha dinheiro com isso, enquanto um outro o faz levado pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com o seu ato, o segundo será considerado intemperante e não ganancioso, enquanto o primeiro é injusto, mas não intemperante. Está claro, pois, que ele é injusto pela razão de lucrar com o seu ato. Ainda mais: todos os outros atos injustos são invariavelmente atribuídos a alguma espécie particular de maldade; por exemplo, o adultério à intempe- 30 rança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera; mas, quando um homem tira proveito de sua ação, esta não é atribuída a nenhuma outra forma de maldade que não a injustiça. É evidente, pois, que além da injustiça no sentido lato existe uma injustiça "particular" que participa do nome e da natureza da primeira, porque sua definição se inclui no mesmo gênero. Com 1130 b efeito, o significado de ambas consiste numa relação para com o próximo, mas uma delas diz respeito à honra, ao dinheiro ou à segurança — ou àquilo que inclui todas essas coisas, se houvesse um nome para designá-lo — e seu motivo é o prazer proporcionado pelo lucro; enquanto a outra diz respeito a todos os objetos com que se 5 relaciona o homem bom.

Está bem claro, pois, que existe mais de uma espécie de justiça, e uma delas se distingue da virtude no pleno sentido da palavra. Cumpre-nos determinar o seu gênero e a sua diferença específica.

O injusto foi dividido em ilegítimo e ímprobo e o justo em legítimo e probo. Ao ilegítimo corresponde o sentido de

10 injustiça que examinamos acima. Mas, como ilegítimo e ímprobo não são a mesma coisa, mas diferem entre si como uma parte do seu todo (pois tudo que é ímprobo é ilegítimo, mas nem tudo que é ilegítimo é ímprobo), o injusto e a injutiça no sentido de improbidade não se identificam com a primeira espécie citada, mas diferem dela como a parte do todo. Com efeito, a injustiça neste sentido é uma parte da injustiça no sentido amplo, e, do mesmo modo, a justiça num sentido o 15 é da justiça do outro. Portanto, devemos também falar da justiça e da injustiça particulares, e da mesma forma a respeito do justo e do injusto.

Quanto à justiça, pois, que corresponde à virtude total, e à correspondente injustiça, sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo, podemos deixá-las de parte. E é evidente o modo como devem ser distinguidos os 20 significados de "justo" e de "injusto" que lhes correspondem, pois, a bem dizer, a maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer 25 vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação para o bem comum. Mas no que tange à educação do indivíduo como tal, educação essa que torna um homem bom *em si,* fica para ser determinado posteriormente [67], se isso compete à arte política ou a alguma outra; pois talvez não haja identidade entre ser um homem bom e ser um bom cidadão de qualquer Estado escolhido ao caso.

Da justiça particular e do que é 30 justo no sentido correspondente, (*A*) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro); e (*B*) outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos. Desta últi- 1131 a ma há duas divisões: dentre as transações, (1) algumas são voluntárias, e (2) outras são involuntárias — voluntárias, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, as arras, o empréstimo para uso, os depósitos, as locações (todos estes são chamados voluntários porque a origem das transações é voluntária); ao passo 5 que das involuntárias, (*a*) algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o engodo a fim de escravizar, o falso testemunho, e (*b*) outras são violentas, como a agressão, o seqüestro, o homicídio, o roubo a mão armada, a mutilação, as invectivas e os insultos.

[67] 1179 b 20 — 1181 b 12. *Política,* 1267 b 16 — 1277 b 32; 1278 a 40 — 1278 b 5; 1288 a 32 — 1288 b 2; 1333 a 11-16; 1337 a 11-14. (N. do T.)

3

10 (*A*) Mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Agora se torna claro que existe também um ponto intermediário entre as duas iniqüidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a eqüidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também

há o igual. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é eqüitativo, como, aliás, pensam todos mesmo sem discussão. E, como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo.

Ora, igualdade implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é, para certas pessoas). E, como intermediário, deve encontrar-se entre certas coisas (as quais são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve *duas* coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. O justo, pois, envolve pelo menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta — os objetos distribuídos.

E a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputas e queixas: ou quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas "de acordo com o mérito"; pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência.

O justo é, pois, uma espécie de termo proporcional (sendo a proporção uma propriedade não só da espécie de número que consiste em unidades abstratas, mas do número em geral). Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve quatro termos pelo menos (que a proporção descontínua envolve quatro termos é evidente, mas o mesmo sucede com a contínua, pois ela usa um termo em duas posições e o menciona duas vezes; por exemplo "a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C": a linha B, pois, foi mencionada duas vezes e, sendo ela usada em duas posições, os termos proporcionais são quatro). O justo também envolve pelo menos quatro termos, e a razão entre dois deles é a mesma que entre os outros dois, porquanto há uma distinção semelhante entre as pessoas e entre as coisas. Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D. Logo, também o todo guarda a mesma relação para com o todo; e esse acoplamento é efetuado pela distribuição e, sendo combinados os termos da forma que indicamos, efetuado justamente. Donde se segue que a conjunção do termo A com C e de B com D é o que é justo na distribuição; e esta espécie do justo é intermediária, e o injusto é o que viola a proporção; porque o proporcional é intermediário, e o justo é proporcional. (Os matemáticos chamam "geométrica" a esta espécie de proporção, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.) Esta proporção não é contínua, pois não podemos obter um termo único que represente uma pessoa e uma coisa.

Eis aí, pois, o que é o justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção. Desse modo, um dos termos torna-se grande demais e o outro demasiado pequeno, como realmente acontece na prática; porque o homem

que age injustamente tem excesso e o que é injustamente tratado tem demasiado pouco do que é bom. No caso do mal verifica-se o inverso, pois o menor mal é considerado um bem em comparação com o mal maior, visto que o primeiro é escolhido de preferência ao segundo, e o que é digno de escolha é bom, e de duas coisas a mais digna de escolha é um bem maior.

Essa é, por conseguinte, uma das espécies do justo.

4

(*B*) A outra é a corretiva que surge em relação com transações tanto voluntárias como involuntárias. Esta forma do justo tem um caráter específico diferente da primeira. Com efeito, a justiça que distribui posses comuns está sempre de acordo com a proporção mencionada acima (e mesmo quando se trata de distribuir os fundos comuns de uma sociedade, ela se fará segundo a mesma razão que guardam entre si os fundos empregados no negócio pelos diferentes sócios); e a injustiça contrária a esta espécie de injustiça é a que viola a proporção. Mas a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade, e a injustiça uma espécie de desigualdade; não de acordo com essa espécie de proporção, todavia, mas de acordo com uma proporção aritmética. Porquanto não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito.

Portanto, sendo esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz procura igualá-la; porque também no caso em que um recebeu e o outro infligiu um ferimento, ou um matou e o outro foi morto, o sofrimento e a ação foram desigualmente destribuídos; mas o juiz procura igualá-los por meio da pena, tomando uma parte do ganho do acusado. Porque o termo "ganho" aplica-se geralmente a tais casos, embora não seja apropriado a alguns deles, como, por exemplo, à pessoa que inflige um ferimento — e "perda" à vítima. Seja como for, uma vez estimado o dano, um é chamado perda e o outro, ganho.

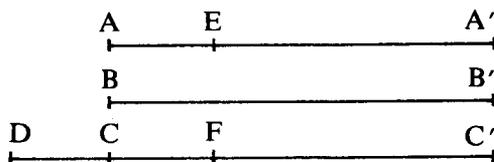
Logo, o igual é intermediário entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente menores e maiores em sentidos contrários; maior quantidade do bem e menor quantidade do mal representam ganho, e o contrário é perda; e intermediário entre os dois é, como vimos, o igual, que dizemos ser justo. Por conseguinte, a justiça corretiva será o intermediário entre a perda e o ganho.

Eis aí por que as pessoas em disputa recorrem ao juiz; e recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário, e em alguns Estados os juízes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio-termo, conseguirão o que é justo. O justo, pois, é um meio-termo já que o juiz o é.

Ora, o juiz restabelece a igualdade. É como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retirasse a diferença pela qual o segmento maior excede a metade para acrescentá-la ao menor. E quando o todo foi igualmente

dividido, os litigantes dizem que receberam "o que lhes pertence" — isto é, receberam o que é igual.

O igual é intermediário entre a linha maior e a menor de acordo com uma proporção aritmética. Por esta mesma razão é ele chamado justo (δίκαιον), devido a ser uma divisão em duas partes iguais (δίχα), como quem dissesse δίχαιον; e o juiz (δικαστής) é aquele que divide em dois (διχαστής). Com efeito, quando alguma coisa é subtraída de um de dois iguais e acrescentada ao outro, este supera o primeiro pelo dobro dela, visto que, se o que foi tomado a um não fosse acrescentado ao outro, a diferença seria de um só. Portanto, o maior excede o intermediário de um, e o intermediário excede de um aquele de que foi subtraída alguma coisa. Por aí se vê que devemos tanto subtrair do que tem mais como acrescentar ao que tem menos; e a este acrescentaremos a quantidade pela qual o excede o intermediário, e do maior subtrairemos o seu excesso em relação ao intermediário.

Sejam as linhas AA', BB' e CC' iguais umas às outras. Subtraia-se da linha AA' o segmento AE, e acrescente-se à linha CC' o segmento CD, de modo que toda a linha DCC' exceda a linha EA' pelo segmento CD e pelo segmento CF; por conseguinte, ela excede a linha BB' pelo segmento CD.

Estes nomes, perda e ganho, procedem das trocas voluntárias, pois ter mais do que aquilo que é nosso chama-se ganhar, e ter menos do que a nossa parte inicial chama-se perder, como, por exemplo, nas compras e vendas e em todas as outras transações em que a lei dá liberdade aos indivíduos para estabelecerem suas próprias condições; quando, todavia, não recebem mais nem menos, mas exatamente o que lhes pertence, dizem que têm o que é seu e que nem ganharam nem perderam.

Logo, o justo é intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda, a saber, os que são involuntários. Consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação.

5

Alguns pensam que a *reciprocidade* é justa sem qualquer reserva, como diziam os pitagóricos; pois assim definiam eles a justiça. Ora, "reciprocidade" não se enquadra nem na justiça distributiva, nem na corretiva, e no entanto querem que a justiça do próprio Radamanto signifique isso:

Se um homem sofrer o que fez, a devida justiça, será feita[68].

Ora, em muitos casos a reciprocidade não se coaduna com a justiça corretiva: por exemplo (1), se uma autoridade infligiu um ferimento, não deve ser ferida em represália, e se alguém feriu uma autoridade, não apenas deve ser também ferido, mas castigado além disso. Acresce que (2) há grande diferença entre um ato voluntário e um ato involuntário. Mas nas transações de troca essa espécie de justiça não produz a união dos homens: a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retri-

[68] Hesíodo, fragmento 174 Rzach. (N. do T.)

buição exatamente igual. Porquanto é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida. Os homens procuram pagar o mal com o mal e, se não podem fazê-lo, julgam-se reduzidos à condição de simples escravos — e o bem com o bem, e se não podem fazê-lo não há troca, e é pela troca que eles se mantêm unidos. Por esse mesmo motivo dão uma posição proeminente ao templo das Graças: promover a retribuição dos serviços é característico da graça, e deveríamos servir em troca aquele que nos dispensou uma graça, tomando noutra ocasião a iniciativa de lhe fazer o mesmo.

Ora, a retribuição proporcional é garantida pela conjunção cruzada. Seja A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto, pois, deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste último, e dar-lhe o seu em troca. Se, pois, há uma igualdade proporcional de bens e ocorre a ação recíproca, o resultado que mencionamos será efetuado. Senão, a permuta não é igual, nem válida, pois nada impede que o trabalho de um seja superior ao do outro. Devem, portanto, ser igualados.

E isto é verdadeiro também das outras artes, porquanto elas não subsistiriam se o que o paciente sofre não fosse exatamente o mesmo que o agente faz, e da mesma quantidade e espécie. Com efeito, não são dois médicos que se associam para troca, mas um médico e um agricultor, e, de modo geral, pessoas diferentes e desiguais; mas essas pessoas devem ser igualadas. Eis aí por que todas as coisas que são objetos de troca devem ser comparáveis de um modo ou de outro. Foi para esse fim que se introduziu o dinheiro, o qual se torna, em certo sentido, um meio-termo, visto que mede todas as coisas e, por conseguinte, também o excesso e a falta — quantos pares de sapatos são iguais a uma casa ou a uma determinada quantidade de alimento.

O número de sapatos trocados por uma casa (ou por uma determinada quantidade de alimento) deve, portanto, corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Porque, se assim não for, não haverá troca nem intercâmbio. E essa proporção não se verificará, a menos que os bens sejam iguais de um modo. Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa, como dissemos acima. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura; e por isso se chama dinheiro (νόμισμα), já que existe não por natureza, mas por lei (νόμος), e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor.

Haverá, pois, reciprocidade quando os termos forem igualados de modo que, assim como o agricultor está para o sapateiro, a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos de agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos colocá-los em proporção depois de haverem realizado a troca (do contrário ambos os excessos se juntarão num dos extremos), e sim quando cada um possui ainda os seus bens. Desse modo são iguais e associados justamente porque essa igualdade se pode efetivar no seu caso.

Seja A um agricultor, C uma determinada quantidade de alimento, B um sapateiro e D o seu produto, que equiparamos a C. Se não fosse possível efetuar dessa forma a reciprocidade, não haveria associação das partes. Que a procura engloba as coisas numa unida-

de só é evidenciado pelo fato de que, quando os homens não necessitam um do outro — isto é, quando não há necessidade recíproca ou quando um deles não necessita do segundo —, não realizam a troca, como acontece quando alguém deseja o que temos: por 10 exemplo, quando se permite a exportação de trigo em troca de vinho. É preciso, pois, estabelecer essa equação.

E quanto às trocas futuras — a fim de que, se não necessitamos de uma coisa agora, possamos tê-la quando ela venha a fazer-se necessária —, o dinheiro é, de certo modo, a nossa garantia, pois devemos ter a possibilidade de obter o que queremos em troca do dinheiro. Ora, com o dinheiro sucede a mesma coisa que com os bens: nem sempre tem ele o mesmo valor; apesar disso, tende a ser mais estável. Daí a necessidade de que todos os bens tenham um preço marcado; pois assim 15 haverá sempre troca e, por conseguinte, associação de homem com homem.

Deste modo, agindo o dinheiro como uma medida, torna ele os bens comensuráveis e os equipara entre si; pois nem haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Ora, na realidade é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensu- 20 ráveis, mas com referência à procura podem tornar-se tais em grau suficiente. Deve haver, pois, uma unidade, e unidade estabelecida por comum acordo (por isso se chama ela dinheiro); pois é ela que torna todas as coisas comensuráveis, já que todas são medidas pelo dinheiro.

Seja A uma casa, B dez minas, C uma cama. A é a metade de B, se a casa vale cinco minas ou é igual a elas; 25 a cama, C, é um décimo de B; torna-se assim evidente quantas camas igualam uma casa, a saber: cinco. Não há dúvida que a troca se realizava desse modo antes de existir dinheiro, pois nenhuma diferença faz que cinco camas sejam trocadas por uma casa ou pelo valor monetário de cinco camas.

Temos, pois, definido o justo e o 30 injusto. Após distingui-los assim um do outro, é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco. A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do 1134 a qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos ao seu próximo (e 5 inversamente no relativo ao que não convém), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; e da mesma forma quando se trata de distribuir entre duas outras pessoas. A injustiça, por outro lado, guarda uma relação semelhante para com o injusto, que é excesso e deficiência, contrários à proporção, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e deficiência, isto é, porque produz tais coisas — no nosso caso pessoal, excesso do que é útil por natureza e deficiência 10 do que é nocivo, enquanto o caso de outras pessoas é equiparável de modo geral ao nosso, com a diferença de que a proporção pode ser violada num e noutro sentido. Na ação injusta, ter demasiado pouco é ser vítima de injustiça, e ter demais é agir injustamente.

Seja esta a nossa exposição da natureza da justiça e da injustiça e, igualmente, do justo e do injusto em geral. 15

6

Visto que agir injustamente não implica necessariamente ser injusto, devemos indagar que espécies de atos injustos implicam que o autor é injusto com respeito a cada tipo de injustiça: por exemplo, um ladrão, um adúltero ou um bandido. Evidentemente, a resposta não gira em torno da diferença entre esses tipos, pois um homem poderia até deitar-se com uma mulher, 20 sabendo quem ela é, sem que no entanto o motivo de seu ato fosse uma escolha deliberada, mas a paixão. Esse homem age injustamente, por conseguinte, mas não é injusto; e um homem pode não ser ladrão apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e analogamente em todos os outros casos.

Ora, já mostramos anteriormente como o recíproco se relaciona com o 25 justo[69]; mas não devemos esquecer que o que estamos procurando não é apenas aquilo que é justo incondicionalmente, mas também a justiça política. Esta é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia.

30 Com efeito, a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E, havendo injustiça entre homens, também há ações injustas (se bem que do fato de ocorrerem ações injustas entre eles nem sempre se pode inferir que haja injustiça), e estas consistem em atri- 35 buir demasiado a si próprio das coisas boas em si, e demasiado pouco das coisas más em si.

Aí está por que não permitimos que *um homem* governe, mas o *princípio racional,* pois que um homem o faz no seu próprio interesse e converte-se num 1134 b tirano. O magistrado, por outro lado, é um protetor da justiça e, por conseguinte, também da igualdade. E, visto supor-se que ele não possua mais do que a sua parte, se é justo (porque não atribui a si mesmo mais daquilo que é bom em si, a menos que tal quinhão seja proporcional aos seus méritos — 5 de modo que é para outros que trabalha, e por essa razão os homens, como mencionamos anteriormente[70], dizem ser a justiça "o bem de um outro"), ele deve, portanto, ser recompensado, e sua recompensa é a honra e o privilégio; mas aqueles que não se contentam com essas coisas tornam-se tiranos.

A justiça de um amo e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas o servo de um 10 homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte dele. Ora, ninguém fere voluntariamente a si mesmo, razão pela qual também não pode haver injustiça contra si próprio. Portanto, não é em relações dessa espécie que se manifesta a justiça ou injustiça dos cidadãos; pois, como vimos[71], ela se relaciona com a lei e

[69] 1132 b 21 — 1133 b 28. (N. do T.)

[70] 1130 a 3. (N. do T.)

[71] 1134 a 30. (N. do T.)

se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas à lei; e estas, como também vimos[72], são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas.

[72] 1134 a 26-28. (N. do T.)

Por isso é mais fácil manifestar verdadeira justiça para com nossa esposa do 15 que para com nossos filhos e servos. Trata-se, nesse caso, de justiça doméstica, a qual, sem embargo, também difere da justiça política.

7

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde 20 quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma mina, ou que deve ser sacrificado um bode e não duas ovelhas, e também todas as leis promulgadas para casos particulares, como a que mandava oferecer sacrifícios em honra de Brásidas[73], e as prescrições dos decretos.

Ora, alguns pensam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que 25 são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a mesma força (como o fogo, que arde tanto aqui como na Pérsia), ao passo que eles observam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Isso, porém, não é verdadeiro de modo absoluto mas verdadeiro em certo sentido; ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum, enquanto para nós existe algo que é justo mesmo por natureza, embora seja mutável. Isso não obstante, algumas coisas o são por natureza e outras, não.

Com toda a evidência percebe-se 30 que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente mutáveis. E em todas as outras coisas a mesma distinção será aplicável: por natureza, a mão direita é mais forte; e no entanto é possível que todos os homens venham a tornar-se ambidestros.

As coisas que são justas em virtude da convenção e da conveniência assemelham-se a medidas, pois que as 1135 a medidas para o vinho e para o trigo não são iguais em toda parte, porém maiores nos mercados por atacado e menores nos retalhistas. Da mesma forma, as coisas que são justas não por natureza, mas por decisão humana, não são as mesmas em toda parte. E as próprias constituições não são as mesmas, conquanto só haja uma que é, por natureza, a melhor em toda parte.

Das coisas justas e legítimas, cada 5 uma se relaciona como o universal para com o seus casos particulares; pois as coisas praticadas são muitas, mas dessas cada uma é uma só, visto que é universal.

Há uma diferença entre o ato de injustiça e o que é injusto, assim como entre o ato de justiça e o que é justo. Como efeito, uma coisa é injusta por natureza ou por lei; e essa mesma coisa, depois que alguém a faz, é um 10 ato de injustiça; antes disso, porém, é apenas injusta. E do mesmo modo quanto ao ato de justiça (se bem que a expressão geralmente usada seja "ação justa", e "ato de justiça" se aplique à correção do ato de injustiça).

Cada uma destas coisas deve ser

[73] Tucídides, V, 11. (N. do T.)

examinada separadamente mais tarde, no tocante à natureza e ao número de suas espécies, bem como à natureza das coisas com que se relaciona.

8

15 Sendo os atos justos e injustos tais como os descrevemos, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos, salvo por acidente, isto é, porque ele fez coisas que redundam em justiças ou injustiças. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se 20 ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário, é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça; de forma que existem coisas que são injustas, sem que no entanto sejam atos de injustiça, se não estiver presente também a voluntariedade.

Por voluntário entendo, como já disse antes[74], tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida 25 pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, em quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele).

A pessoa atingida pode ser o pai do agressor, e este pode saber que bateu num homem ou numa das pessoas pre- 30 sentes, ignorando, no entanto, que se trata de seu pai. Uma distinção do mesmo gênero se deve fazer quanto ao fim da ação e à ação em sua totalidade. Por conseguinte, àquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação, é involuntário (pois há, até, muitos processos naturais que nós cientemente realizamos e experimentamos, e nenhum dos quais, no entanto, se pode 1135 b qualificar de voluntário ou involuntário, como, por exemplo, envelhecer ou morrer).

Mas tanto no caso dos atos justos como dos injustos, a injustiça ou justiça pode ser apenas acidental; pois pode acontecer que um homem restitua involuntariamente ou por medo um 5 valor depositado em suas mãos, e nesse caso não se deve dizer que ele praticou um ato de justiça ou que agiu justamente, a não ser de modo acidental. Da mesma forma, aquele que sob coação e contra a sua vontade deixa de restituir o valor depositado, agiu injustamente e cometeu um ato de injustiça, mas apenas por acidente.

Dos atos voluntários, praticamos al- 10 guns por escolha e outros não; por escolha, os que praticamos após deliberar, e por não escolha os que praticamos sem deliberação prévia.

Há, por conseguinte, três espécies de dano nas transações entre um homem e outro. Os que são infligidos por ignorância são *enganos* quando a pessoa atingida pelo ato, o próprio ato, o instrumento ou o fim a ser alcançado são diferentes do que o agente supõe: ou o agente pensou que não ia atingir ninguém, ou que não ia atingir com determinado objeto, ou a determinada pessoa, ou com o resultado que lhe

[74] 1109 b 35 — 1111 a 24. (N. do T.)

15 parecia provável (por exemplo, se atirou algo não com o propósito de ferir, mas de incitar, ou se a pessoa atingida ou o objeto atirado não eram os que ele supunha). Ora, (1) quando o dano ocorre contrariando o que era razoavelmente de esperar, é um *infortúnio*. (2) Quando não é contrário a uma expectativa razoável, mas tampouco implica vício, é um *engano* (pois o agente comete um engano quando a falta procede dele, mas é vítima de um acidente quando a causa lhe é exterior). (3) Quando age com o conhecimento do que faz, mas sem deliberação 20 prévia, é um *ato de injustiça:* por exemplo, os que se originam da cólera ou de outras paixões necessárias ou naturais ao homem. Com efeito, quando os homens praticam atos nocivos e errôneos desta espécie, agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isso não quer dizer que os agentes sejam injustos ou malvados, pois que o 25 dano não se deve ao vício. Mas (4) quando um homem age por escolha, é ele um *homem injusto* e vicioso.

Por isso, é com razão que se consideram os atos originados da cólera como impremeditados, pois a causa do mal não foi o homem que agiu sob o impulso da cólera, mas aquele que o provocou. Além disso, o objeto da disputa não é se a coisa aconteceu ou deixou de acontecer, mas se é justa ou não; pois foi a sua aparente injustiça que provocou a ira. Com efeito, eles não disputam sobre a ocorrência do 30 ato (como nas transações comerciais em que uma das duas partes *forçosamente* agiu de má fé), a menos que o façam por esquecimento; mas, estando concordes a respeito do fato, disputam sobre qual deles está com a justiça (ao passo que um homem que deliberadamente prejudicou a outro não pode ignorar tal coisa); de forma que um pensa estar sendo injustamente tratado e o outro discorda dessa opinião.

1136 a Mas, se um homem prejudica a outro por escolha, age injustamente; e são estes os atos de injustiça que caracterizam os seus perpetradores como homens injustos, contanto que o ato viole a proporção ou a igualdade. Do mesmo modo, um homem *é justo* quando age justamente por escolha; mas *age justamente* se sua ação é apenas voluntária.

5 Dos atos voluntários, alguns são desculpáveis e outros não. Com efeito, os erros que os homens cometem não apenas na ignorância mas também por ignorância são desculpáveis, enquanto os que não se devem à ignorância (embora sejam cometidos *na* ignorância), mas a uma paixão que nem é natural, nem se conta entre aquelas a que o gênero humano está sujeito — esses são indesculpáveis.

9

10 Dando como suficientemente definidos o que sejam cometer injustiça e ser vítima dela, pode-se perguntar (1) se a verdade está expressa nas palavras paradoxais de Eurípedes:

Matei minha mãe; eis o meu caso,
[em suma.

Fizeste-lo por vosso querer, ou
[com pesar de ambos? [75]

15 Será mesmo possível sermos tratados injustamente por nosso querer, ou, pelo contrário, será involuntária toda injus-

[75] Fragmento 68 de Alcmêon, Nauck. (N. do T.)

tiça sofrida, como toda ação injusta é voluntária? E será toda injustiça sofrida da segunda espécie ou da primeira, ou às vezes voluntária e outras vezes involuntária? E do mesmo modo no que se refere ao ser tratado com justiça: como toda ação justa é voluntária, 20 seria razoável que houvesse uma oposição semelhante em cada um dos dois casos: que tanto o ser tratado com justiça como com injustiça fossem igualmente voluntários ou involuntários. Mas pareceria paradoxal, mesmo no caso de ser tratado com justiça, que isso fosse sempre voluntário, pois é contra a sua vontade que alguns são justamente tratados.

(2) Poder-se-ia levantar esta outra questão: todos os que sofrem injustiça estão sendo injustamente tratados, ou ocorrerá com a passividade a mesma 25 coisa que com a ação? Tanto numa como na outra é possível participar acidentalmente da justiça, e, do mesmo modo (como é evidente), da injustiça. Com efeito, praticar um ato injusto não é o mesmo que agir injustamente, nem sofrer injustiça é o mesmo que ser injustamente tratado; e o mesmo ocorre quanto ao agir injustamente e ao ser 30 justamente tratado, pois é impossível ser injustamente tratado se o outro não age injustamente, ou ser justamente tratado a não ser que ele aja com justiça. Ora, se agir injustamente não é mais que prejudicar voluntariamente a alguém, e "voluntariamente" significa "com conhecimento da pessoa atingida pela ação, do instrumento e da maneira pela qual se age", e o homem incontinente prejudica voluntariamente a si mesmo, não só ele será injustamente tratado por seu querer como também será possível tratar a si mesmo injustamente. (Esta possibilidade de tratar 1136 b injustamente a si mesmo é uma das questões a serem debatidas.)

Por outro lado, um homem pode voluntariamente, devido à incontinência, sofrer algum mal da parte de outro que age voluntariamente, de modo que seria possível ser injustamente tratado por seu próprio querer. Ou porventura é incorreta a nossa definição, e a "fazer mal a um outro, com conhecimento da pessoa atingida pela ação, do instrumento e da maneira" faz-se mister acrescentar "contra a vontade da pessoa atingida pela 5 razão"? Assim, um homem poderia ser voluntariamente prejudicado e voluntariamente sofrer injustiça, mas ninguém seria injustamente tratado por seu querer; pois ninguém deseja ser injustamente tratado, nem mesmo o homem incontinente.

Esse homem age contrariamente ao seu desejo, pois ninguém *deseja* o que julga não ser bom, mas o homem incontinente de fato *faz* coisas que pensa não dever fazer. E, por outro lado, quem dá o que lhe pertence, como Homero diz que Glauco deu a Diômedes *armadura de ouro por* 10 *armadura de bronze e o preço de cem bois por nove*[76], não é injustamente tratado; porque, se o dar depende dele, o ser injustamente tratado não depende: para isso é preciso haver alguém que o trate injustamente. Torna-se claro, pois, que o ser injustamente tratado não é voluntário.

Das questões que tencionávamos 15 discutir restam ainda duas: (3) se quem age injustamente é o homem que confere a um outro um quinhão superior ao que lhe cabe ou o que ficou com o quinhão excessivo, e (4) se é possível tratar injustamente a si mesmo. Estas questões são mutuamente conexas, porquanto se a primeira alternativa é possível e quem age injustamente é o aquinhoador e não o homem que ficou com a parte excessiva, então, se um

[76] *Ilíada*, VI. 236. (N. do T.)

homem voluntariamente e com conhecimento de causa atribui a um outro 20 mais do que a si mesmo, esse homem trata a si mesmo injustamente; e é o que parecem fazer as pessoas modestas, já que o homem virtuoso tende a tomar menos que a sua parte justa. Ou será também preciso pôr restrições ao que acabamos de dizer? Com efeito (*a*), ele talvez obtenha um quinhão maior de algum outro bem, como, por exemplo, de honra ou de nobreza intrínseca. (*b*) A questão é resolvida aplicando-se a distinção que fizemos no tocante à ação injusta, pois que ele não sofre nada contrário ao seu desejo, e assim não é a rigor injustamente tratado, mas, no máximo, sofre um dano.

25 É evidente, por outro lado, que o aquinhoador age injustamente, mas isso nem sempre é verdadeiro do homem que recebeu a parte excessiva; porque não é aquele a quem cabe o injusto que age injustamente, mas aquele a quem coube praticar voluntariamente o ato injusto, isto é, a pessoa na qual reside a origem da ação; e esta reside no aquinhoador, e não no aquinhoado. Por outro lado, como a palavra 30 "fazer" é ambígua, e de coisas inanimadas, de uma mão ou de um escravo que executa uma ordem se pode dizer em certo sentido que mataram, aquele que recebeu um quinhão excessivo não age injustamente, embora "faça" o que é injusto.

Ainda mais: se o aquinhoador decidiu na ignorância, não age injustamente com respeito à justiça legal e sua decisão não é injusta neste sentido, mas em outro sentido é realmente injusta (pois a justiça legal e a justiça 1137 a primordial diferem entre si); mas se, com conhecimento de causa, julgou injustamente, ele próprio tem em vista um quinhão excessivo, quer de gratidão, quer de vingança. O homem que julgou injustamente por estas razões recebeu, por conseguinte, um quinhão excessivo, tal qual como se houvesse participado na pilhagem; o fato de receber algo diferente daquilo que distribui não vem ao caso, pois também quando concede terras com vistas em participar da pilhagem, o que recebe não é terra, mas dinheiro.

Os homens pensam que, como o agir 5 injustamente depende deles, é fácil ser justo. Enganam-se, contudo: ir para a cama com a mulher do vizinho, ferir ou subornar alguém é fácil e depende de nós, mas fazer essas coisas em resultado de uma disposição de caráter nem é fácil nem está em nosso poder. Do mesmo modo, conhecer o que é justo e o que é injusto não exige grande 10 sabedoria, segundo pensam os homens, porque não é difícil compreender os assuntos sobre que versa a lei (embora não sejam essas as coisas justas, salvo acidentalmente). Mas saber como se deve agir e como efetuar distribuições a fim de ser justo é mais difícil do que saber o que faz bem à saúde; se bem que mesmo neste terreno, embora não dê grande trabalho aprender que o mel, o vinho, o heléboro, o cautério e o uso 15 da faca têm tal efeito, o saber como, a quem e em que ocasião essas coisas devem ser aplicadas com vistas em produzir a saúde não é menos difícil do que ser médico.

Ainda mais: por esta mesma razão julgam os homens que agir injustamente é tão próprio do homem justo como do injusto, pois aquele não seria menos, senão até mais capaz de cometer cada um desses atos injustos; com efeito, o homem justo poderia deitar-se 20 com uma mulher ou ferir o seu vizinho, e o valente poderia jogar fora o seu escudo e pôr-se em fuga. Mas fazer papel de covarde ou agir injustamente não consiste em praticar essas coisas, salvo por acidente, e sim em praticá-las como resultado de uma certa disposi-

ção de caráter, do mesmo modo que exercer a medicina e curar não consiste em aplicar ou deixar de aplicar a faca, nem em usar ou deixar de usar medicamentos, mas em fazer essas coisas de certa maneira.

Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam de coisas boas em si e podem ter uma parte excessiva ou excessivamente pequena delas; porque a alguns seres (como aos deuses, presumivelmente) não é possível ter uma parte excessiva de tais coisas, e a outros, isto é, os incuravelmente maus, nem a mais mínima parte seria benéfica, mas todos os bens dessa espécie são nocivos, enquanto para outros são benéficos dentro de certos limites. Donde se conclui que a justiça é algo essencialmente humano.

10

O assunto que se segue é a eqüidade e o eqüitativo (τὸἐπιεικές) e respectivas relações com a justiça e o justo. Porquanto essas coisas não parecem ser absolutamente idênticas nem diferir genericamente entre si; e, embora louvemos por vezes o eqüitativo e o homem eqüitativo (e até aplicamos esse termo como expressão laudatória a exemplo de outras virtudes, significando por ἐπιεικέστερον que uma coisa é melhor), em outras ocasiões, pensando bem, nos parece estranho que o eqüitativo, embora não se identifique com o justo, seja digno de louvor; porque, se o justo e o eqüitativo são diferentes, um deles não é bom; e, se são ambos bons, têm de ser a mesma coisa.

São estas, pois, aproximadamente, as considerações que dão origem ao problema em torno do eqüitativo. Em certo sentido, todas elas são corretas e não se opõem umas às outras; porque o eqüitativo, embora superior a uma espécie de justiça, é justo, e não é como coisa de classe diferente que é melhor do que o justo. A mesma coisa, pois, é justa e eqüitativa, e, embora ambos sejam bons, o eqüitativo é superior.

O que faz surgir o problema é que o eqüitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal. A razão disto é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta. Nos casos, pois, em que é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei considera o caso mais usual, se bem que não ignore a possibilidade de erro. E nem por isso tal modo de proceder deixa de ser correto, pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são dessa espécie por natureza.

Portanto, quando a lei se expressa universalmente e surge um caso que não é abrangido pela declaração universal, é justo, uma vez que o legislador falhou e errou por excesso de simplicidade, corrigir a omissão — em outras palavras, dizer o que o próprio legislador teria dito se estivesse presente, e que teria incluído na lei se tivesse conhecimento do caso.

Por isso o eqüitativo é justo, superior a uma espécie de justiça — não à justiça absoluta, mas ao erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal. E essa é a natureza do eqüitativo: uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade. E, mesmo, é esse o motivo por que nem todas as coisas são determi-

nadas pela lei: em torno de algumas é impossível legislar, de modo que se faz necessário um decreto. Com efeito, quando a coisa é indefinida, a regra também é indefinida, como a régua de chumbo usada para ajustar as molduras lésbicas: a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida, exatamente como o decreto se adapta aos fatos.

Torna-se assim bem claro o que seja o eqüitativo, que ele é justo e é melhor do que uma espécie de justiça. Evidencia-se também, pelo que dissemos, quem seja o homem eqüitativo: o homem que escolhe e pratica tais atos, que não se aferra aos seus direitos em mau sentido, mas tende a tomar menos do que seu quinhão embora tenha a lei por si, é eqüitativo; e essa disposição de caráter é a eqüidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter.

11

Se um homem pode ou não tratar injustamente a si mesmo, fica suficientemente claro pelo que ficou dito atrás[77]. Com efeito (*a*), uma classe de atos justos são os atos que estão em consonância com alguma virtude e que são prescritos pela lei: por exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio, e o que a lei não permite expressamente, ela o proíbe. Por outro lado, quando um homem, violando a lei, causa dano a um outro voluntariamente (excetuados os casos de retaliação), esse homem age injustamente; e um agente voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa a quem atinge com o seu ato como o instrumento que usa; e quem, levado pela cólera, voluntariamente se apunhala, pratica esse ato contrariando a reta razão da vida, e isso a lei não permite; portanto, ele age injustamente. Mas para com quem? Certamente que para com o Estado, e não para consigo mesmo. Por que ele sofre voluntariamente, e ninguém é voluntariamente tratado com injustiça. Por essa mesma razão, o Estado pune o suicida, infligindo-lhe uma certa perda de direitos civis, pois que ele trata o Estado injustamente.

Além disso (*b*), naquele sentido de "agir injustamente" em que o homem que assim procede é apenas injusto e não completamente mau, não é possível tratar injustamente a si mesmo. Com efeito, este sentido difere do anterior; o homem injusto, numa das acepções do termo, é mau de uma maneira particularizada, tal qual como o covarde, e não no sentido de ser completamente mau, de forma que o seu "ato injusto" não manifesta maldade em geral. Porque (1) isso implicaria a possibilidade de ter sido a mesma coisa simultaneamente subtraída de outra e acrescentada a ela; mas isso é impossível, pois que o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa. Por outro lado (2), a ação injusta é voluntária e praticada por escolha, além de a ela pertencer a *iniciativa* (porque não se diz que agiu injustamente o homem que, tendo sofrido um mal, retribui com o mesmo mal); mas aquele que faz dano a si mesmo sofre e pratica as mesmas coisas *ao mesmo tempo*. Além disso (3), se um homem pudesse tratar injustamente a si mesmo, poderia ser tratado injustamente por seu querer. E, por fim (4), ninguém age injustamente sem cometer

[77] Cf. 1129 a 32 — 1129 b 1; 1136 a 10 — 1137 a 4. (N. do T.)

atos específicos de injustiça; mas ninguém pode cometer adultério com sua própria esposa, nem assaltar a sua própria casa ou furtar os seus próprios bens.

De um modo geral, a questão: "pode um homem tratar injustamente a si mesmo?" é também respondida pela distinção que aplicamos a outra pergunta: "pode um homem ser injustamente tratado por seu querer? [78]"

É também evidente que são más ambas as coisas: ser injustamente tratado e agir injustamente; porque uma significa ter menos e a outra ter mais *30* do que a quantidade mediana, que desempenha aqui o mesmo papel que o saudável na arte médica e a boa condição na arte do treinamento físico. Não obstante, agir injustamente é pior, pois envolve vício e merece censura. E tal vício ou é da espécie completa e irrestrita, ou pouco menos (devemos admitir esta segunda alternativa, porque nem toda ação injusta voluntária implica a injustiça como disposição de caráter), enquanto ser injustamente tratado não envolve vício e injustiça na *35* própria pessoa. Em si mesmo, por conseguinte, ser injustamente tratado é **1138 b** menos mau, porém nada impede que seja acidentalmente um mal maior. Isso, contudo, não interessa à teoria, que considera a pleuris um mal maior do que um tropeção, muito embora este último possa tornar-se acidentalmente mais grave, se a conseqüente queda é causa de ser o homem capturado ou morto pelo inimigo.

Metaforicamente e em virtude de *5* uma certa analogia, há uma justiça não entre um homem e ele mesmo, mas entre certas partes suas. Não se trata, no entanto, de uma justiça de qualquer espécie, mas daquela que prevalece entre amo e escravo ou entre marido e mulher. Pois tais são as relações que a parte racional da alma guarda para com a parte irracional; e é levando em conta essas partes que muitos pensam *10* que um homem pode ser injusto para consigo mesmo, a saber: porque as partes em apreço podem sofrer alguma coisa contrária aos seus desejos. Pensa-se, por isso, que existe uma justiça mútua entre elas, como entre governante e governado.

E aqui termina a nossa exposição da *15* justiça e das outras virtudes — isto é, das outras virtudes morais.

[78] Cf. 1136 a 31 — 1136 b 5. (N. do T.)

LIVRO VI

1

Como dissemos anteriormente que se deve preferir o meio-termo e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta 20 razão, vamos discutir agora a natureza desses ditames.

Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta 25 razão. Mas, assim dita a coisa, embora verdadeira, não é de modo algum evidente; pois não só aqui como em todas as outras ocupações que são objetos de conhecimento é correto afirmar que não devemos esforçar-nos nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas em grau mediano e conforme dita a reta razão. Entretanto, se um homem possuísse apenas esse conhecimento, não saberia mais nada: por exemplo, não saberíamos 30 que espécies de medicamento aplicar ao seu corpo se alguém dissesse: "todos aqueles que a arte médica prescreve e que estão de acordo com a prática de quem possui a arte". É necessário, pois, com respeito às disposições da alma, não só que se faça essa declaração verdadeira, mas também que se defina o que sejam a justa regra e o padrão que a determina.

Dividimos as virtudes da alma, 35 dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto. Agora que acabamos de discutir em detalhe 1139 a as virtudes morais, exponhamos nosso ponto de vista relativo às outras da maneira que segue, começando por fazer algumas observações a respeito da alma.

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada 5 de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes 10 da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, 15 assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma dessas duas partes, pois nele reside a virtude de cada uma.

2

A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.

Destas três, a sensação não é princí- 20 pio de nenhuma ação: bem o mostra o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não participarem da ação.

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto 25 deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro.

Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte 30 racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo.

A origem da ação — sua causa eficiente, não final — é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O inte- 35 lecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o inte- 1139 b lecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo.

Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e 5 a origem de uma ação dessa espécie é um homem. (Deve-se observar que nenhuma coisa passada é objeto de escolha; por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia, porque ninguém *delibera* a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido; por isso Agatão tinha razão em dizer:

Pois somente isto é ao próprio Deus [vedado: 10
O fazer não sucedido o que uma vez [aconteceu.

Como acabamos de ver, a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau.

3

Comecemos, pois, pelo princípio, discutindo mais uma vez essas disposições. Dê-se por estabelecido que as 15 disposições em virtude das quais a

alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva (não incluímos o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se).

Ora, o que seja o *conhecimento científico,* se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiar por meras analogias, evidencia-se pelo que segue. Todos nós supomos que aquilo 20 que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênitas e imperecíveis.

25 Por outro lado, julga-se que toda ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido. E todo ensino parte do que já se conhece, como sustentamos também nos *Analíticos*[79]. Com efeito, o ensino procede às vezes por indução e outras vezes por silogismo. Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, assim, pontos de partida de onde procede o silogismo e que não são alcançados 30 por este. Logo, é por indução que são adquiridos.

Em suma, o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar, e possui as outras características limitativas que especificamos nos *Analíticos*[80], pois é quando um homem tem certa espécie de convicção, além de conhecer os pontos de partida, que possui conhecimento científico. E, se estes não lhe forem mais bem conhecidos do que a conclusão, sua ciência será puramente acidental.

Com isto damos por terminada 35 nossa exposição do conhecimento científico.

[79] *Segundos Analíticos,* 71 a 1. (N. do T.)
[80] Ibid., 71 b 9-23. (N. do T.)

4

1140 a Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade 5 raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir.

Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o 10 reto raciocínio.

Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem 15

com as que o fazem de acordo com a natureza (pois essas têm sua origem em si mesmas).

Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produzir e não de agir; e em certo sentido, o acaso e a arte versam sobre as mesmas coisas. Como diz Agatão: "A arte ama o acaso, e o acaso ama a arte". Logo, como já dissemos, a arte é uma disposição que se ocupa de produzir, envolvendo o reto raciocínio; e a carência de arte, pelo contrário, é tal disposição acompanhada de falso raciocínio. E ambas dizem respeito às coisas que podem ser diferentemente.

5

No que tange à *sabedoria prática*, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos.

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.

Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.

Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados. (E por isso mesmo damos à temperança o nome de σωφροσύνη, subentendendo que ela preserva a nossa sabedoria σώζουσα τήν φρόνησιν.

Ora, o que a temperança preserva é um juízo da espécie que descrevemos. Porquanto nem todo e qualquer juízo é destruído e pervertido pelos objetos agradáveis ou dolorosos: não o é, por exemplo, o juízo a respeito de ter ou não ter o triângulo seus ângulos iguais a dois ângulos retos, mas apenas os juízos em torno do que se há de fazer. Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido

pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação.)

20 A sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos. Mas, por outro lado, embora na arte possa haver uma excelência, na sabedoria prática ela não existe; e em arte é preferível quem erra voluntariamente, enquanto na sabedoria prática, assim como nas outras virtudes, é exatamente o contrário que acontece.

Torna-se evidente, pois, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E, como são duas as partes da 25 alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a sabedoria prática. Sem embargo, ela é mais do que uma simples disposição racional: mostra-o o fato de que tais dispo- 30 sições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não.

6

O conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios (pois ciência subentende apreensão de uma base racional). Assim sendo, o primeiro princípio de que decorre o que é cientificamente conhecido não pode ser objeto de ciência, nem de arte, nem 35 de sabedoria prática; pois o que pode ser cientificamente conhecido é passível de demonstração, enquanto a arte e 1141 a a sabedoria prática versam sobre coisas variáveis. Nem são esses primeiros princípios objetos de sabedoria filosófica, pois é característico do filósofo buscar a ***demonstração*** de certas coisas. Se, por conseguinte, as disposições da mente pelas quais possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis ou mesmo variáveis — se tais disposições, digo, são o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a 5 razão intuitiva, e não pode tratar-se de nenhuma das três (isto é, da sabedoria prática, do conhecimento científico ou da sabedoria filosófica), só resta uma alternativa: que seja a ***razão intuitiva*** que apreende os primeiros princípios.

7

A sabedoria, nas artes, é atribuída 10 aos seus mais perfeitos expoentes, por exemplo, a Fídias como escultor e a Policleto como retratista em pedra; e por sabedoria, aqui, não entendemos outra coisa senão a excelência na arte. Mas a certas pessoas consideramos sábias de modo geral e não em algum campo particular ou sob qualquer outro aspecto limitado, como diz Homero no *Margites:*

Nem lavrador, nem mesmo cavador 15
fizeram os deuses este homem,
Nem sábio em outra coisa qualquer.

É pois evidente que a sabedoria deve

ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico — uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria.

20 Dos mais elevados objetos, dizemos nós, porque seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo. Ora, se o que é saudável ou bom difere para os homens e os peixes, mas o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer um diria que o que é sábio é o mesmo, mas o que é pratica-25 mente sábio varia; pois é àquele que observa bem as diversas coisa que lhe dizem respeito que atribuímos sabedoria prática, e é a ele que confiaremos tais assuntos. Por isso dizemos que até alguns animais inferiores possuem sabedoria prática, isto é, aqueles que mostram possuir um certo poder de previsão no que toca à sua própria vida.

É evidente, por outro lado, que a sabedoria prática e a arte política não podem ser a mesma coisa; porque, se devemos chamar sabedoria filosófica à disposição mental que se ocupa com os 30 interesses pessoais de um homem, haverá muitas sabedorias filosóficas. Não existirá uma relativa ao bem de todos os animais (assim como não existe uma arte médica para todas as coisas existentes), mas uma sabedoria filosófica diferente sobre o bem de cada espécie.

E se argumentarem dizendo que o homem é o melhor dos animais, isso não faz diferença, porque há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem: o exemplo 1141 b mais conspícuo são os corpos de que foram povoados os céus. De quanto se disse resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os 5 vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram.

A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém 10 delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, e essa finalidade; um bem que se possa alcançar pela ação. De modo que delibera bem no sentido irrestrito da palavra aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação.

Tampouco a sabedoria prática se ocupa apenas com universais. Deve 15 também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são léves, esse homem não seria capaz de

20 produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha.

Ora, a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira. Mas tanto da sabedoria prática como da filosófica deve haver uma espécie controladora.

8

A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel 25 controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de "sabedoria política" e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual. Eis aí por que só dos expoentes dessa arte se diz que "tomam parte na política"; porque só eles "produzem coisas", como as produzem os trabalhadores manuais.

A sabedoria prática também é identificada especialmente com aquela de suas formas que diz respeito ao pró- 30 prio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de "sabedoria prática". Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte se chama deliberativa e a outra, judicial.

Ora, saber o que é bom para si é 1142 a uma espécie de conhecimento, mas difere muito das outras espécies; e ao homem que conhece os seus interesses e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática, ao passo que os políticos são considerados metediços. Daí as palavras de Eurípides:

Mas para que dar-me ao trabalho de [ser sábio,
Se como parte do numeroso exército [obteria sem esforço
Um quinhão igual?. . . 5
Pois os que visam alto demais e [fazem muitas coisas. . .[81]

Os que assim pensam buscam o seu próprio bem e acham que todos deveriam fazer o mesmo. Daí vem a opinião de que tais homens possuem sabedoria prática; e no entanto, o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo. Além 10 disso, a maneira de pôr em ordem os seus negócios não é clara e precisa ser estudada.

O que se disse acima é confirmado pelo fato de que, embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática. O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência. Ora, um jovem carece de experiência, que só o 15 tempo pode dar.

Caberia aqui também esta outra pergunta: por que um menino pode tornar-se matemático, porém não filósofo, nem físico? É porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios das

[81] Prólogo de *Filoctetes*, fragmentos 787 e 782.2 Nauck. (N. do T.)

outras matérias mencionadas provêm da experiência; e também porque os jovens não têm convicção sobre estes últimos, mas contentam-se em usar a linguagem apropriada, ao passo que a essência dos objetos da matemática lhes é bastante clara.

20 Além disso, o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda água pesada é má como que esta água aqui presente é pesada.

Que a sabedoria prática não se identifica com o conhecimento científico, é evidente; porque ela se ocupa, como já se disse[82], com o fato particular imediato, visto que a coisa a fazer é dessa natureza.

Ela opõe-se, por outro lado, à razão 25 intuitiva, que versa sobre as premissas limitadoras das quais não se pode dar a razão, enquanto a sabedoria prática se ocupa com o particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção — e não da percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo; porque tanto nessa direção como na da premissa maior existe um limite. Mas 30 isso é antes percepção do que sabedoria prática, embora seja uma percepção de outra espécie que não a das qualidades peculiares a cada sentido.

[82] 1141 b 14-22. (N. do T.)

9

Há uma diferença entre investigação e deliberação, pois esta última é a investigação de uma espécie particular de coisa. Devemos apreender igualmente a natureza da excelência na deliberação: se ela é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, a habilidade de fazer conjeturas ou alguma outra espécie de coisa.

1142 b Não se trata de *conhecimento científico,* porque os homens não investigam as coisas que conhecem, ao passo que a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula.

Tampouco é *habilidade em fazer conjeturas,* pois, além de implicar ausência de raciocínio, esta é uma qualidade que opera com rapidez, ao passo que os homens deliberam longamente, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em 5 prática, mas a deliberação deve ser lenta. Do mesmo modo, a *vivacidade intelectual* também difere da excelência na deliberação; é ela uma espécie de habilidade em conjeturar.

Não se pode, por outro lado, identificar a excelência na deliberação com uma *opinião* de qualquer espécie que seja. Mas, como o homem que delibera mal comete um erro, enquanto o que delibera bem o faz corretamente, claro está que a excelência no deliberar é uma espécie de correção — não, 10 porém, de conhecimento ou de opinião. Com efeito, conhecimento correto é coisa que não existe, assim como não existe conhecimento errado; e a opinião correta é a verdade. Ao mesmo tempo, tudo que é objeto de opinião já se acha determinado.

Mas, por outro lado, a excelência da deliberação envolve raciocínio. Resta, pois, a alternativa de que ela seja a *correção do raciocínio*. Com efeito,

esta ainda não é asserção, mas a opinião o é, tendo já ultrapassado a fase da investigação; e o homem que delibe-15 ra, quer o faça bem, quer mal, busca alguma coisa e calcula.

Mas a excelência da deliberação é certamente a deliberação correta. Por isso devemos indagar primeiro o que seja a deliberação e qual o seu objeto. E, uma vez que existe mais de uma espécie de correção, evidentemente a excelência no deliberar não é uma espécie qualquer; porque (1) o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcan-20 çado é um grande mal para eles. Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação — isto é, aquela que tende a alcançar um bem.

Entretanto (2), é até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante um silogismo falso — não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar — essa disposição em virtude da qual atingimos o que devemos, se bem que não pelo meio correto.

Por outro lado (3), é possível alcan-25 çá-lo por uma longa deliberação enquanto um outro homem chega a ele rapidamente. Por conseguinte, no primeiro caso não possuímos ainda a excelência no deliberar, que é a correção no que diz respeito ao conveniente — a correção tanto no que toca ao fim como ao meio e ao tempo.

(4) Além disso, é possível ter deliberado bem, quer no sentido absoluto, quer com referência a um fim particular. A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois, aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular 30 é o que logra um fim particular.

Se, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira.

10

A inteligência, da mesma forma, e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou 1143 a perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou o conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares, como a medicina, que é a ciência da saúde, ou a geometria, que é a ciência das grande-5 zas espaciais. Com efeito, a inteligência nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática; mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteli-10 gência, pelo contrário, limita-se a julgar. (Inteligência é o mesmo que perspicácia, e homens inteligentes, o mesmo que homens perspicazes.)

Ora, ela não é nem a posse, nem a aquisição da sabedoria prática; mas,

assim como o aprender é chamado entendimento quando significa o exercício da faculdade de conhecer, também o termo "entendimento" é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o fim de aquilatar o que outra pessoa diz sobre assuntos que constituem 15 o objeto da sabedoria prática — e de aquilatar corretamente, pois "bem" e "corretamente" são a mesma coisa.

E daí provém o uso do nome "inteligência", em virtude do qual se diz que os homens são "perspicazes", a saber: da aplicação do termo à apreensão da verdade científica, pois muitas vezes chamamos a isso entendimento.

11

O que se chama discernimento, e em virtude do qual se diz que os homens 20 são "juízes humanos" e que "possuem discernimento", é a reta discriminação do eqüitativo. Mostra-o o fato de dizermos que o homem eqüitativo é acima de tudo um homem de discernimento humano, e de identificarmos a eqüidade com o discernimento humano a respeito de certos fatos. E esse discernimento é aquele que discrimina corretamente o que é eqüitativo, sendo o discernimento correto aquele que julga com verdade.

25 Ora, todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois, quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva, atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e de sabedoria prática. Com efeito, todas essas faculdades giram em torno de coisas imediatas, isto é, de particulares; e ser um homem inteligente ou de 30 bom ou humano discernimento consiste em ser capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática, porquanto as eqüidades são comuns a todos os homens bons em relação aos outros homens.

Ora, todas as coisas que cumpre fazer incluem-se entre os particulares ou imediatos; pois não só deve o homem dotado de sabedoria prática ter conhecimento dos fatos particulares, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre coisas a serem feitas, e estas são coisas imediatas. A 35 razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da 1143 b razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que 5 tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva.

Eis aí por que tais disposições são consideradas como dotes naturais, e enquanto de ninguém se diz que é filósofo por natureza, a muitos se atribui um discernimento, inteligência e uma razão intuitiva inatos. Mostra-o a correspondência que estabelecemos entre os nossos poderes e a nossa idade, dizendo que uma determinada idade traz consigo a razão intuitiva e o discernimento; isto implica que a 10

causa é natural. [Donde se segue que a razão intuitiva é tanto um começo como um fim, pois as demonstrações partem destes e sobre estes versam.] Por isso devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito, essas pessoas enxergam bem por que a experiência lhes deu um terceiro olho.

15 Acabamos de mostrar, portanto, que coisas são a sabedoria prática e a sabedoria filosófica, em que consistem uma e outra, e acrescentamos que cada uma é a virtude de uma parte diferente da alma.

12

Mas alguém poderia perguntar de que servem essas faculdades da mente, já que (1) a sabedoria filosófica não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz (pois não diz res- 20 peito às coisas que se geram); e quanto à sabedoria prática, embora trate dessas coisas, para que necessitamos dela? A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem *bom,* e não nos tornamos mais capazes 25 de agir pelo fato de *conhecê-las* se as virtudes são disposições de *caráter,* do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem conseqüência dela. Efetivamente, a simples posse da arte médica ou da ginástica não nos torna mais capazes de agir.

Mas (2) se dissermos que um homem deve possuir sabedoria prática, não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se bom, a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para os 30 que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem virtude. Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham sabedoria prática ou que obedeçam a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que costumamos fazer com respeito à saúde: embora desejemos gozar saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina.

(3) Por outro lado, pareceria estranho que a sabedoria prática, sendo inferior à filosófica, tivesse autoridade sobre ela, como parece implicar o fato de que a arte que produz uma coisa qualquer exerce o mando e o governo relativamente a essa coisa.

35 São estas, pois, as questões que cumpre discutir, pois até agora nos limitamos a expor as dificuldades.

1144 a (1) Antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse.

(2) Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa — não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo 5 ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se.

(3) Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com

a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com *10* que escolhamos os devidos meios. (Da quarta parte da alma, a nutritiva, não existe nenhuma virtude dessa espécie, pois não depende dela fazer ou deixar de fazer o que quer que seja.)

(4) Quanto a não sermos mais capazes de operar coisas nobres e justas devido à sabedoria prática, devemos voltar um pouco atrás e partir do seguinte princípio:

Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso — referimo-nos às que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntaria- *15* mente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer —, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada um *20* desses atos: numa palavra, é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos.

Ora, a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas por natureza a pôr em prática a nossa escolha não as aprendemos da virtude e sim de outra faculdade. Devemos deter-nos um pouco nestes assuntos e falar deles mais claramente.

Existe uma faculdade que se chama habilidade, e tal é a sua natureza que *25* tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática. Esta não é a faculdade, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como *30* já dissemos[83] e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: "visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza..." Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos per- *35* verte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. Donde está claro que não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom.

[83] Linhas 6-26. (N. do T.)

13

1144 b Devemos, por isso, voltar mais uma vez a considerar a virtude, pois nela se observa uma relação do mesmo gênero: assim como a sabedoria prática está para a habilidade (não sendo a mesma coisa, mas semelhante), a virtude natural está para a virtude na acepção estrita do termo. Com efeito, todos os homens pensam que, em certo sentido, cada tipo de caráter pertence por *5* natureza aos que o manifestam, e que desde o momento de nascer somos justos, ou capazes de nos dominar, ou bravos, ou possuímos qualquer outra qualidade moral. Não obstante, andamos em busca de outro bem que propriamente seja tal — queremos que essas qualidades existam em nós de outro modo. Pois que tanto as crianças como os brutos têm as disposições naturais para essas qualidades, mas, quando desacompanhadas da razão,

10 elas são evidentemente nocivas. Só nós parecemos perceber que elas podem conduzir-nos para o mau caminho, como um corpo robusto mas privado de visão pode cair desastrosamente devido à sua cegueira; mas, depois de haver adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição: embora continuando semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito da palavra.

Por conseguinte, assim como naquela parte de nós que forma opiniões 15 existem dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral existem dois tipos, a virtude natural e a virtude no sentido estrito. E destas, a segunda envolve sabedoria prática. Daí o afirmarem alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática. E Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de 20 sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria. Temos uma confirmação disto no fato de que ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: "aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão". Ora, a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática.

De certo modo, pois, todos os homens parecem adivinhar que essa espécie de disposição, a saber, a que está de acordo com a sabedoria prática, é vir-25 tude. Nós, porém, devemos ir um pouco mais longe, pois não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a *presença* da reta razão, que é virtude: e a sabedoria prática é a reta razão no tocante a tais assuntos.

Sócrates, por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional.

Do que se disse fica bem claro que 30 não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. E desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é pos- 35 sível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois, com a presença 1145 a de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes. E, evidentemente, ainda que ela não tivesse valor prático, nos seria necessária por ser a virtude daquela parte da alma de que falamos; e não é menos evidente que a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude. Com efeito, uma determina o fim e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim. 5

Mas nem por isso domina ela a sabedoria filosófica, isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; e faz prescrições 10 no seu interesse, porém não a ela. Além disso, sustentar a sua supremacia equivaleria a dizer que os deuses são governados pela arte política porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos do Estado.

LIVRO VII

1

15 Recomeçaremos agora a nossa investigação tomando outro ponto de partida e salientando que as disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício, a incontinência e a bruteza. Os contrários de duas delas são evidentes: a um chamamos virtude 20 e ao outro continência. À bruteza, o mais apropriado seria opor uma virtude sobre-humana, uma espécie heróica e divina de virtude como a que Príamo atribui a Heitor em Homero, dizendo:

Pois ele não parecia o filho de um
[homem mortal,
Mas alguém que viesse da semente
[dos deuses[84].

Portanto, se, como se costuma dizer, os homens se tornaram deuses pelo excesso de virtude, dessa espécie deve ser evidentemente a disposição contrá- 25 ria à bruteza. Com efeito, assim como um bruto não tem vício nem virtude, tampouco os tem um deus; seu estado é superior à virtude, e o de um bruto difere em espécie do vício.

Ora, como é raro encontrar um homem divino — para usarmos o epíteto dos espartanos, que chamam um homem de "divino" quando lhe têm grande admiração —, também o tipo brutal é raramente encontrado entre os 30 homens. Existe principalmente entre os bárbaros, mas algumas qualidades brutais são também produzidas pela doença ou pela deformidade; e também damos esse mau nome àqueles cujo vício vai além da medida comum.

Desta espécie de disposição trataremos rapidamente mais tarde[85]. Quanto ao vício, já o discutimos antes[86]. 35 Agora devemos falar da incontinência e da moleza (ou efeminação), e de seus contrários, a continência e a fortaleza; 1145 b pois cumpre tratar de ambas como não idênticas à virtude ou à maldade, nem como um gênero diferente. A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente — ou, se não de todas, pelo menos do 5 maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese.

Ora (1), tanto a continência como a fortaleza são incluídas entre as coisas boas e dignas de louvor, e tanto a incontinência como a moleza entre as coisas más e censuráveis; e o mesmo homem é julgado continente e disposto 10 a sustentar o resultado de seus cálculos, ou incontinente e pronto a abandoná-los. E (2) o homem incontinente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem

[84] *Ilíada*, XXIV, 258 ss. (N. do T.).

[85] Capítulo 5. (N. do T.)
[86] Livros II-IV. (N. do T.)

continente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional.

(3) Ao temperante todos chamam continente e disposto à fortaleza, mas no que se refere ao continente alguns sustentam que ele é sempre temperante, enquanto outros o negam; e alguns chamam incontinente ao intemperante e intemperante ao incontinente sem qualquer discriminação, enquanto outros distinguem entre eles. (4) Às vezes se diz que o homem dotado de sabedoria prática não pode ser incontinente e, outras vezes, que alguns homens desse tipo, e hábeis ademais, são incontinentes. E por fim (5), diz-se que os homens são incontinentes mesmo com respeito à cólera, à honra e ao lucro.

Estas são, pois, as coisas que se costuma dizer.

2

Podemos perguntar agora (1) como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho — assim pensava Sócrates[87], — que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar — afirmava —, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância.

Ora, esta opinião contradiz nitidamente os fatos observados, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem: se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata? Porque é evidente que o homem que age com incontinência *não pensa,* antes de chegar a esse estado, que deva agir assim.

Mas alguns concedem certos pontos defendidos por Sócrates, e outros não. Admitem que nada seja mais forte do que o conhecimento, porém não que alguém aja contrariando o que lhe pareceu ser o melhor alvitre; e dizem, por isso, que o incontinente não possui conhecimento quando é dominado pelos seus prazeres, mas só opinião. Se, todavia, se trata de opinião e não de conhecimento, se não é uma convicção forte, mas fraca, que resiste, como nos hesitantes, nós simpatizamos com a sua incapacidade de manter-se firme em tais convicções contra apetites poderosos; não simpatizamos, porém, com a maldade nem com qualquer outra disposição que mereça censura.

Será, então, a resistência da *sabedoria prática* que cede? Esta é a mais forte de todas as disposições. Mas a suposição é absurda: o mesmo homem seria ao mesmo tempo dotado de sabedoria prática e incontinente, mas *ninguém* diria que seja próprio de tal homem praticar voluntariamente os atos mais vis. Além disso, já se mostrou anteriormente que os que possuem esta espécie de sabedoria são homens de *ação* (pois se ocupam com fatos particulares) e possuem as demais virtudes.

(2) Por outro lado, se a continência implica ter fortes e maus apetites, o homem temperante não será continente, nem este será temperante; pois

[87] Cf. Platão, *Protágoras,* 352. (N. do T.)

um homem temperante não tem apetites excessivos nem maus. O homem continente, porém, não pode deixar de tê-los; porque, se os apetites são bons, a disposição de caráter que nos inibe de segui-los é má, de forma que nem 15 toda continência será boa; e, se eles são fracos sem serem maus, não há nada de admirável em refreá-los; e, se são fracos e maus, tampouco é grande proeza resistir-lhes.

(3) Além disso, se a continência torna um homem propenso a sustentar tenazmente qualquer opinião, a continência é má — isto é, se o leva a sustentar mesmo as opiniões falsas; e se a incontinência faz com que um homem abandone facilmente qualquer opinião, haverá uma boa espécie de incontinência, de que temos exemplo em Neoptólemo tal como nos é apresen- 20 tado no *Filoctetes* de Sófocles. Com efeito, ele é digno de louvor por não haver cumprido o que Ulisses o persuadira a fazer, e isso porque lhe repugnava mentir.

(4) Por outro lado, o argumento sofístico apresenta uma dificuldade. O silogismo inspirado no desejo de expor os resultados paradoxais decorrentes da opinião de um adversário, a fim de conquistar a admiração dos ouvintes para o refutador quando este logra o seu desiderato, nos coloca em grande 25 embaraço (pois o raciocínio fica amarrado quando não quer imobilizar-se, porque a conclusão não o satisfaz; e não pode avançar porque é incapaz de refutar o argumento). Há um silogismo do qual se conclui que a loucura conjugada com a incontinência é virtude, pois um homem faz o contrário do que julga devido à incontinência, mas por outro lado, o que é bom lhe parece mau e algo a ser evitado; e, por conse- 30 guinte, fará o bem e não o mal.

(5) E ainda: aquele que, por convicção, faz, busca e escolhe o que é agradável seria considerado melhor do que quem o faz não em resultado do cálculo, mas da incontinência; porque o primeiro é mais fácil de curar, dada a possiblidade de persuadi-lo a mudar de idéia. Mas ao incontinente pode-se aplicar o provérbio: "Quando a água 35 sufoca, com que a faremos descer?" Se ele tivesse sido persuadido da retidão do que faz, desistiria quando o persuadissem a mudar de idéia; mas acontece 1146 b que tal homem age, embora esteja persuadido de algo muito diferente.

(6) E finalmente: se a continência e a incontinência dizem respeito a qualquer espécie de objeto, que vem a ser o incontinente no sentido absoluto? Ninguém possui todas as formas de incontinência, mas de algumas pessoas dizemos que são incontinentes em 5 absoluto.

3

De uma das espécies enumeradas são as dificuldades que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros ficarão senhores do campo; porque a dificuldade encontra sua solução quando se descobre a verdade.

(1) Devemos, pois, considerar primeiro se as pessoas incontinentes agem cientemente ou não — e cientemente em que sentido; e (2) com que espécie de objetos se pode dizer que têm relação o homem incontinente e o continente (se com todo e qualquer prazer 10 ou dor, ou se só com determinadas espécies), e se o homem continente e o

homem dotado de fortaleza são o mesmo ou diferentes; e de modo análogo no tocante aos outros assuntos abrangidos pela nossa investigação.

Constituem o nosso ponto de partida (*a*) a questão de se o homem continente e o incontinente são diferenciados pelos seus objetos ou pela sua atitude, isto é, se o incontinente é tal apenas porque se relaciona com tais e tais objetos, ou, então, pela sua atitude, ou ainda por ambas as coisas; (*b*) a segunda questão é se a continência e a incontinência se relacionam com todo e qualquer objeto, ou não.

O homem que é incontinente no sentido absoluto nem se relaciona com todo e qualquer objeto, mas sim precisamente com aqueles que são os objetos do intemperante, nem se caracteriza por essa simples relação (pois, a ser assim, a sua disposição se identificaria com a intemperança), mas por se relacionar com eles de certo modo. Com efeito, um é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto o outro busca tais prazeres embora não pense assim.

(1) Sugere-se que é contra a reta opinião e não contra o conhecimento que agimos de modo incontinente, mas isso não vem ao caso; porque certas pessoas não hesitam quando nutrem uma opinião, mas pensam ter conhecimento exato. Se, pois, o que se pretende sustentar é que, devido a uma convicção fraca, os que têm opinião são mais sujeitos a agir contrariando o seu próprio julgamento do que aqueles que sabem, responderemos que a este respeito não há diferença entre conhecimento e opinião, pois alguns homens não estão menos convencidos do que pensam que do que sabem, como bem o mostra o caso de Heráclito. Mas (*a*), visto que usamos a palavra "saber" em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento mas não o exerce, ou se o exerce; porque a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira.

(*b*) Além disso, como há duas espécies de premissas, nada impede que um homem aja contrariando o seu próprio conhecimento embora possua ambas as premissas, desde que use apenas a universal, porém não a particular; porque os atos a ser realizados são particulares. E há também duas espécies de termo universal; um é predicável do agente e o outro do objeto: por exemplo, "a comida seca faz bem a todos os homens" e "eu sou um homem", ou "tal comida é seca"; mas o homem incontinente não possui ou não usa o conhecimento de que "esta comida é tal e tal". Haverá, pois, em primeiro lugar uma enorme diferença entre esses modos de saber, de forma que não pareceria nada estranho saber de um dos modos ao mesmo tempo que se age com incontinência, enquanto fazê-lo, sabendo do outro modo, seria extraordinário.

Além disso (*c*), acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados; pois naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões que tais alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a

produzir acessos de loucura. Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhante ao dos homens adormecidos, loucos ou embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob a influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhavar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la. Para ser realmente conhecida, é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo. Logo, é de supor que o uso da linguagem por parte de homens em estado de incontinência não signifique mais que as declamações de atores em cena.

(*d*) Também podemos encarar o caso da maneira que segue, com referência às peculiaridades da natureza humana. Uma das opiniões é universal, a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção. Quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso a alma afirmará a conclusão, enquanto no caso de opiniões relativas à produção ela agirá imediatamente (por exemplo, se "tudo o que é doce deve ser provado" e "isto é doce", no sentido de ser uma das coisas doces particulares, o homem que pode agir e não é impedido procederá imediatamente de acordo com a conclusão). Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que "tudo que é doce é agradável" e de que "isto é doce" (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo); e sucede, assim, que um homem age de maneira incontinente sob a influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião que não é contrária em si mesma, porém apenas acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não o é a opinião). Donde se segue que é esse também o motivo de não serem incontinentes os animais inferiores: com efeito, eles não possuem juízo universal, mas apenas imaginação e memória de particulares.

A explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que no caso dos embriagados e adormecidos e não tem nada de peculiar a esta condição. Devemos pedi-la aos estudiosos de ciência natural. Ora, sendo a segunda premissa, ao mesmo tempo, uma opinião a respeito de um objeto perceptível e aquilo que determina as nossas ações, ou um homem não a possui quando se encontra no estado de paixão, ou a possui no sentido em que ter conhecimento não significa conhecer, mas apenas falar, como um bêbedo que declama versos de Empédocles. E, como o último termo não é universal, nem tampouco um objeto de conhecimento científico a mesmo título que o termo universal, parece mesmo resultar daí a posição que Sócrates procurou estabelecer; pois não é em presença daquilo que consideramos conhecimento propriamente dito que surge a afecção da incontinência (nem é verdade que ele seja "arrastado" pela paixão), mas o que se acha presente é apenas o conhecimento perceptual.

Que isto baste como resposta à questão ao ato acompanhado ou não de conhecimento e de como é possível agir de maneira incontinente com conhecimento de causa.

4

20 (2) Examinaremos agora se existe alguém que seja incontinente no sentido absoluto ou se todos os homens incontinentes o são num sentido particular; e, se tal homem existe, com que espécie de objeto ele se relaciona.

Que tanto as pessoas continentes e dotadas de fortaleza como as incontinentes e efeminadas se relacionam com prazeres e dores, é evidente. Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo 25 admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos[88] que se relacionam a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e 30 agradáveis desta espécie).

Assim sendo (*a*), aos que vão ao excesso com referência às segundas, contrariando a reta razão que levam em si, não chamamos simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes com a especificação "no tocante ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à cólera" — não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança. (Confronte-se 35 a história de *Anthropos* — Homem —, que venceu uma competi- 1148 a ção nos Jogos Olímpicos; no seu caso, a definição geral de homem pouco diferia da definição que lhe era própria, mas no entanto *diferia.)* Prova-o o fato de tanto a incontinência no sentido absoluto como a relativa a algum prazer físico particular ser censurada não apenas como uma falta mas também como uma espécie de vício, ao passo que nenhuma das pessoas incontinentes a estes outros respeitos é censurada a tal título.

Mas (*b*) das pessoas que são incontinentes com respeito aos gozos físicos 5 com que dizemos relacionar-se o homem temperante e o intemperante, aquele que busca o excesso de coisas agradáveis — e evita o das coisas dolorosas: fome, sede, calor, frio e todos os objetos do tato e do paladar — não por escolha, mas contrariando a sua escolha e o seu julgamento, é 10 chamado incontinente, não com a especificação "com respeito a isto ou àquilo", como, por exemplo, à cólera, mas num sentido absoluto. Confirma-o o fato de serem os homens chamados "moles" ou "efeminados" com respeito a esses prazeres, porém não a qualquer dos outros.

E por essa razão juntamos num só grupo o incontinente e o intemperante, o continente e o temperante — excluindo, porém, qualquer destes outros tipos —, porque se relacionam de 15 algum modo com os mesmos prazeres e dores. Mas, embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante, pois alguns fazem uma escolha deliberada e outros não.

Por esta razão, merece mais o qualificativo de intemperante o homem que, sem apetite ou com escasso apetite, busca os excessos de prazer e evita dores moderadas, do que o homem que

[88] Livro III, cap. 10. (N. do T.)

faz o mesmo levado por apetites poderosos: pois que faria o primeiro se os seus apetites fossem dessa sorte e se a falta dos objetos "necessários" o fizesse sofrer violentamente?

Ora, dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobres e boas — pois algumas coisas agradáveis são por natureza dignas de escolha, enquanto outras lhes são contrárias e outras ainda ocupam uma posição intermédia, para adotar a distinção que estabelecemos anteriormente. Exemplos da primeira classe são a riqueza, o lucro, a vitória, a honra. E com referência a todos os objetos desta espécie ou da intermediária não são censurados os homens por desejá-los e amá-los, mas por fazerem-no de certo modo — isto é, indo ao excesso.

(Em face disto, não são maus todos os que, contrariando a reta razão, se deixam avassalar por um dos objetos naturalmente nobres e bons e o buscam em detrimento de tudo mais, como, por exemplo, os que se ocupam mais do que devem com a honra, ou com os filhos e os pais. Com efeito, essas coisas são bens e os que delas se ocupam são louvados. Mesmo aí, contudo, pode haver um excesso: se, como Níobe, por exemplo, alguém lutasse contra os próprios deuses, ou se fosse tão devotado ao pai quanto Sátiro, cognominado "o filial", que foi considerado um grande tolo por esse motivo.)

Com respeito a esses objetos não há, pois, maldade pela razão indicada, isto é: cada um deles é por natureza algo digno de escolha em si mesmo. Sem embargo, o excesso em relação a eles é mau e deve ser evitado. Analogamente, não há incontinência no que toca a esses objetos, pois a incontinência não só deve ser evitada como merece censura; mas, em razão de uma semelhança quanto ao sentimento, aplica-se-lhes o nome de incontinência precisando em cada caso o respectivo objeto, assim como chamamos de mau médico ou mau ator a um homem que não qualificaríamos de mau em si.

Visto, pois, que neste caso não aplicamos o termo em sentido absoluto porque cada uma dessas condições não é maldade, mas apenas se assemelha à maldade, é claro que também no outro caso só se deve considerar como continência e incontinência o que se relaciona com os mesmos objetos que a temperança e a intemperança. Aplicamos, porém, o termo à cólera em virtude de uma semelhança, precisando desta forma: "incontinente no que se refere à cólera", como também dizemos: "incontinente no que se refere à honra ou ao lucro".

5

(1) Certas coisas são agradáveis por natureza, e destas (*a*) algumas o são em sentido absoluto e (*b*) outras em relação a determinadas classes de animais ou de homens; e (2) daquelas que não são agradáveis por natureza, (*a*) algumas se tornam tais por efeito de distúrbios no organismo, outras (*b*) devido a hábitos adquiridos e outras ainda (*c*) em razão de uma natureza congenitamente má.

Assim sendo, é possível descobrir em cada uma das espécies do segundo grupo disposições de caráter semelhantes às que reconhecemos em relação ao primeiro. Refiro-me (*A*) aos

estados brutais, como no caso da fêmea que, segundo se diz, rasga o ventre das mulheres grávidas e devora os fetos, e das coisas com que passam por deleitar-se algumas tribos que habitam as margens do mar Negro e que caíram no estado de selvageria — carne crua, carne humana, ou levarem seus filhos uns aos outros para que se banqueteiem com eles — e ainda a história que se conta de Fálaris.

Estas disposições são brutais. Há, porém, outras (*B*) que resultam da 25 doença (em certos casos também da loucura, como o homem que sacrificou e devorou sua própria mãe, ou o escravo que comeu o fígado de um companheiro), e outras ainda (*C*) são estados mórbidos, como o hábito de arrancar os pelos, de roer as unhas, e mesmo de comer carvão ou terra; a estes deve acrescentar-se a pederastia, e todos eles surgem em alguns por natureza e 30 em outros, como nos que desde a infância foram vítimas da libidinagem alheia, por hábito.

Ora, àqueles em quem a natureza é a causa de tal disposição ninguém chamaria incontinentes, como ninguém aplicaria o epíteto às mulheres por causa do papel passivo que desempenham na cópula. E tampouco seria ele aplicado aos que se encontram numa disposição mórbida por efeito do hábito. Possuir esses vários tipos de hábito está para além das fronteiras do vício, 1149a como também o está a brutalidade. Para o homem que os possui, dominá-los ou ser dominado por eles não é simples continência ou incontinência, mas algo que é tal por analogia, assim como o homem que tem tal disposição com respeito aos acessos de cólera deve ser chamado incontinente em relação a esse sentimento, e não incontinente no sentido absoluto.

Com efeito, todo estado excessivo, 5 seja de loucura, de covardia, de intemperança ou de irascibilidade, ou é brutal ou mórbido. O homem que por natureza receia todas as coisas, inclusive o guincho de um camundongo, padece uma covardia de bruto, enquanto aquele que temia uma fuinha estava simplesmente enfermo. E dos tolos, os que por natureza são estouvados e vivem apenas pelos sentidos são como brutos, a exemplo de certas raças de 10 bárbaros distantes, enquanto os que são tais por efeito de uma doença (da epilepsia, por exemplo) ou da loucura são mórbidos.

Destas características, é possível possuir algumas apenas em certas ocasiões e não ser dominado por elas. Por exemplo, Fálaris pode ter refreado o desejo de comer carne de criança ou um apetite sexual contra a natureza; 15 mas também é possível ser dominado e não apenas ter tais sentimentos. Logo, assim como a maldade que se mantém no nível humano é chamada simplesmente maldade, enquanto a outra não é simples maldade, porém maldade com a qualificação de "brutal" ou "mórbida", também é evidente que há uma incontinência brutal e outra mórbida, mas só a que corresponde à 20 intemperança humana é simples incontinência.

Torna-se claro, pois, que a incontinência e a continência se relacionam com os mesmos objetos que a intemperança e a temperança, e o que se relaciona com outros objetos é um tipo distinto da incontinência, que recebe este nome por metáfora e não é chamado simples incontinência.

6

Veremos agora que a incontinência relativa à cólera é menos vergonhosa do que aquela que diz respeito aos apetites.

25 (1) A cólera parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal, como os servos apressados que partem correndo antes de havermos acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram apenas ouvem bater à porta, sem procurar ver primeiro se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma 30 a cólera, devido à sua natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem 35 que determinado objeto é agradável, 1149 b corre a desfrutá-lo. Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não. Por isso é ele mais censurável, pois o homem incontinente com respeito à cólera é vencido em certo sentido pelo raciocínio, ao passo que o outro o é pelo apetite e não pelo raciocínio.

(2) Além disso, perdoamos mais facilmente às pessoas que seguem dese- 5 jos naturais, ou seja, os apetites comuns a todos os homens, na medida em que são comuns. Ora, a cólera e a irritabilidade são mais naturais do que o apetite pelos excessos, isto é, por objetos desnecessários. Sirva de exemplo o homem que se defendeu da acusação de haver batido no próprio pai dizendo "sim, mas ele batia no seu, e seu pai, por sua vez, batia no seu; e este menino (apontando para o seu 10 filho) baterá em mim quando for homem; isso é de família"; ou o homem que estava sendo levado de rastos pelo filho e lhe pediu que parasse à porta, pois ele próprio só havia arrastado seu pai até ali.

(3) Por outro lado, os mais afeitos a conspirar contra outros são mais criminosos. Ora, um homem colérico não se inclina a conspirar, nem o faz a pró- 15 pria cólera, que é aberta e franca; mas a natureza do apetite é elucidada pelo que os poetas chamam Afrodite, "insidiosa filha de Chipre", e pelos versos de Homero sobre o seu "cinto bordado":

E ali estão os sussurros de amor,
Tão sutis que roubam a razão aos
[sábios, por prudentes que sejam[89].

Logo, se esta forma de incontinência é mais criminosa e vergonhosa que a da cólera, ela é ao mesmo tempo incontinência no sentido absoluto e também vício.

(4) Ainda mais: ninguém comete 20 desregramentos com um sentimento de dor, mas a cólera é sempre acompanhada de dor, enquanto o que comete desregramentos age com prazer. Se, pois, os atos que mais justamente incitam à cólera são mais criminosos do que os outros, mais criminosa é a incontinência que se deve ao apetite; porquanto na cólera não há desregramento.

Fica bem claro, pois, que a incontinência causada pelo apetite é mais ver-

[89] *Ilíada*, XIV, 214, 217. (N. do T.)

gonhosa do que aquela que se relaciona com a cólera; e tanto continência como incontinência dizem respeito aos apetites e prazeres do corpo. Mas é preciso distinguir entre estes últimos, porque, como dissemos no começo[90], alguns são humanos e naturais tanto em espécie como em grandeza, outros são brutais, e outros ainda se devem a lesões e doenças orgânicas. Só com os primeiros têm que ver a temperança e a intemperança, e esse é o motivo por que não chamamos temperantes nem intemperantes aos animais inferiores, a não ser em linguagem figurada e só quando alguma raça de animais supera uma outra na libidinosidade, nos instintos de destruição e na avidez onívora.

[90] 1148 b 15-31. (N. do T.)

Esses não têm a faculdade de escolher nem de calcular, mas são realmente desvios da norma natural, como os loucos entre nós.

Ora, a bruteza é um mal menor do que o vício, se bem que mais assustador, pois que a parte pervertida não foi a melhor, como no homem: os brutos simplesmente não têm uma parte melhor. É, pois, como se comparássemos uma coisa inanimada com um ser vivo quanto à maldade; porque a maldade daquilo que não possui uma fonte originadora de movimento é sempre menos daninha, e a razão é uma fonte originadora dessa espécie. E é também o mesmo que comparar a injustiça em abstrato com um homem injusto. Cada um dos dois é em certo sentido pior, pois um homem mau causará dez vezes mais dano do que um bruto.

7

Com respeito aos prazeres, dores, apetites e aversões que nos vêm do tato e do paladar, e aos quais havíamos reduzido anteriormente[91] a temperança e a intemperança, é possível ter tal disposição que se seja vencido mesmo por aqueles que a maioria das pessoas dominam, ou dominar mesmo aqueles a que a maioria é incapaz de resistir. Entre essas possibilidades, as que se relacionam com os prazeres são a incontinência e a continência, e as que se relacionam com as dores são a moleza e a fortaleza. A disposição da maioria das pessoas é intermediária, embora se incline mais para as disposições piores.

Ora, como alguns prazeres são necessários e outros não, e os primeiros o são até um certo ponto, mas não o são os seus excessos e deficiências — e como isto é tão verdadeiro das dores como dos apetites —, o homem que busca o excesso das coisas agradáveis ou busca em demasia as coisas necessárias, fazendo-o deliberadamente, por elas próprias e nunca tendo em vista algum outro fim, é intemperante. Tal homem será necessariamente inacessível ao arrependimento e, por conseguinte, incurável, pois quem não pode arrepender-se não pode ser curado.

O homem que se mostra deficiente na busca dessas coisas é o contrário do intemperante; e o que ocupa a posição mediana é temperante.

Existe, igualmente, o homem que evita as dores corporais, não porque estas o levem de vencida, mas por escolha deliberada. (Dos que não escolhem tais atos, uma espécie é condu-

[91] Livro III, cap. 10. (N. do T.)

zida a eles pela promessa de prazer e a outra por fugir à dor nascida do apetite, de modo que esses tipos diferem entre si. Ora, todos fariam pior opinião de um homem que, sem apetite ou com um apetite fraco, cometesse algum ato vergonhoso, do que se o fizesse sob a influência de um forte apetite, e pior do homem que ferisse um outro sem cólera do que se o fizesse levado pela cólera; pois que faria ele então se a sua ira 30 fosse grande? Eis aí por que o homem intemperante é pior do que o incontinente.)

Das disposições indicadas, pois, a segunda é antes uma espécie de moleza, enquanto a primeira é intemperança. Ao passo que ao homem incontinente se opõe o continente, ao mole opõe-se o homem dotado de fortaleza; pois a fortaleza consiste em resistir, enquanto a continência consiste em 35 vencer, e resistir e vencer diferem um do outro assim como não perder difere de ganhar; e por isso mesmo a continência é também mais digna de escolha do que a fortaleza.

1150 b Ora, o homem deficiente no tocante às coisas a que a maioria resiste, e o faz com êxito, é mole e efeminado; pois a efeminação também é uma espécie de moleza. Um tal homem deixa arrastar o seu manto para evitar o esforço de erguê-lo e simula doença sem se considerar infeliz, ao passo que o homem a quem ele imita é realmente infeliz.

5 O caso é análogo no que tange à continência e à incontinência. Com efeito, não é coisa de causar admiração que um homem seja derrotado por prazeres ou dores violentos e excessivos, e até nos dispomos a perdoar se ele resis- 10 tiu como faz o Filoctetes de Teodectes quando picado pela serpente, ou o Cercíon de Cárcino na *Álope*, e como as pessoas que procuram conter o riso e irrompem numa gargalhada, como ocorreu a Xenofanto. Mas causa surpresa que um homem não possa resistir e seja derrotado por prazeres e dores que a maioria arrosta sem grande dificuldade, quando isso não se deve à hereditariedade ou à doença, como a 15 moleza que é hereditária entre os reis dos citas ou aquela que distingue o sexo feminino do masculino.

O amigo de diversões é também considerado intemperante, mas na realidade é mole. Porque a diversão é um relaxamento da alma, um descanso do trabalho; e o amigo de diversões é uma pessoa que vai ao excesso em tais coisas.

Da incontinência, uma espécie é impetuosidade e outra é fraqueza. Com efeito, alguns homens, após terem deli- 20 berado, não sabem manter, devido à emoção, as conclusões a que chegaram, enquanto outros, por não terem deliberado, são levados pela sua emoção. E outros (assim como os que tomam a iniciativa de fazer cócegas eles próprios), quando percebem com antecedência e vêem o que vai acontecer, despertam a tempo e fazem funcionar a sua faculdade calculadora, não sendo vencidos pela emoção, quer esta seja agradável, quer dolorosa. São as 25 pessoas de humor vivaz e de temperamento excitável as mais sujeitas à forma impetuosa de incontinência; porque as primeiras, devido à vivacidade, e as segundas, por motivo da violência das paixões, não esperam pelo raciocínio e tendem a seguir a sua imaginação.

8

O homem intemperante, como dissemos, não costuma arrepender-se porque se atém ao que escolheu; mas qualquer homem incontinente pode arrepender-se. Por isso, a posição não é tal como a expressamos ao formular o problema, mas o intemperante é incurável e o incontinente, curável. Porquanto a maldade se assemelha a uma doença como a hidropisia ou a tísica, enquanto a incontinência é como a epilepsia: a primeira é permanente e a segunda, intermitente. E, de um modo geral, a incontinência e o vício diferem em espécie: o vício não tem consciência de si mesmo, a incontinência tem (dos homens incontinentes, os que temporariamente perdem o domínio próprio são melhores do que os que possuem o princípio racional mas não se atêm a ele, visto que os segundos são derrotados por uma paixão mais fraca e não agem sem prévia deliberação, como os outros); porque o homem incontinente é como os que se embriagam depressa e com pouco vinho — isto é, com menos do que a maioria das pessoas.

Vê-se claramente, pois, que a incontinência não é vício (se bem que talvez o seja num sentido particularizado). Com efeito, a incontinência é contrária à escolha, enquanto o vício segue o que escolheu. Isso, porém, não impede que se assemelhem nas ações a que conduzem. Como disse Demódoco dos milésios, "que não eram privados de razão, mas faziam as mesmas coisas que fazem os insensatos", também os incontinentes não são criminosos, mas praticam atos criminosos.

Ora, como o homem incontinente tende a buscar, não por convicção, prazeres corporais que são excessivos e contrários à reta razão, enquanto o intemperante está convencido por ser a espécie de homem feita para buscá-los, é o primeiro que facilmente se deixa dissuadir, ao passo que com o segundo não acontece assim. Com efeito, a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio, e na ação a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses o são na matemática. Nem naquele caso, nem neste é o raciocínio que ensina os primeiros princípios — o que ensina a reta opinião a seu respeito é a virtude, quer natural, quer produzida pelo hábito. Um homem assim é, pois, temperante, e o seu contrário é o intemperante.

Mas há uma espécie de homem que é arrastado pela paixão contrariando a regra justa — um homem a quem a paixão domina por tal forma que é incapaz de agir de acordo com a reta razão, mas não ao ponto de fazê-lo acreditar que deva buscar tais prazeres sem reservas. Esse é o incontinente, que é superior ao intemperante e não é mau no sentido absoluto, pois nele se conserva o que tem de melhor, o primeiro princípio. E contrária a ele é outra espécie de homem, que se mantém firme nas suas convicções e não se deixa arrastar, ao menos pela paixão.

Torna-se claro, pelo que acabamos de dizer, que a segunda é uma boa disposição e a primeira é má.

9

É continente o homem que se atém a toda e qualquer regra, a toda e qualquer escolha, ou aquele que se atém à 30 reta escolha? E é incontinente o que abandona toda e qualquer escolha, assim como toda e qualquer regra, ou o que abandona a regra e a escolha justas? Foi assim que colocamos anteriormente[92] o problema. Ou será acidentalmente a toda e qualquer escolha, mas, em si, à regra e à escolha justas que um se atém e o outro não? Quando alguém escolhe ou busca isto no inte- 1151 b resse daquilo, *em si* busca e escolhe o segundo, mas acidentalmente o primeiro. Mas quando falamos em absoluto, entendemos o que é buscado *em si.* Logo, em certo sentido um sustenta e o outro abandona toda e qualquer opinião; mas, em sentido absoluto, só a reta opinião.

Há alguns que tendem a sustentar a sua opinião e que são chamados teimo- 5 sos, a saber: os que de um modo geral são difíceis de persuadir e, em particular, que não se deixam persuadir facilmente a mudar de idéia. Esses têm algo de semelhante ao homem continente, assim como o pródigo se assemelha de certo modo ao liberal e o temerário ao confiante; mas diferem a muitos respeitos. Com efeito, é à paixão e ao ape- 10 tite que um não quer ceder, já que outras vezes o homem continente se mostra fácil de persuadir; mas é ao raciocínio que os outros resistem, porque cultivam seus apetites e muitos deles são conduzidos pelos prazeres.

Ora, as pessoas teimosas são as opiniáticas, as ignorantes e as rústicas — as opiniáticas, porque são influenciadas pelo prazer e pela dor, pois deleitam-se com a sua vitória quando não se deixam persuadir a mudar e so- 15 frem quando as suas decisões se tornam nulas, como sucede às vezes com os decretos: de modo que se assemelham mais ao homem incontinente do que ao seu contrário.

Mas há alguns que abandonam as suas resoluções não por efeito da incontinência, como o Neoptólemo de Sófocles. Sem embargo, foi sob a influência do prazer que ele tergiversou — mas de um prazer nobre; pois, para 20 ele, dizer a verdade era nobre, e contudo Ulisses o persuadira a mentir. Com efeito, nem todos os que fazem alguma coisa tendo em vista o prazer são intemperantes, maus ou incontinentes, mas só os que a fazem por um prazer vergonhoso.

Como também existe uma espécie de homem que se deleita menos do que deve com as coisas do corpo e não olha à reta razão, o intermediário entre 25 ele e o incontinente é o homem continente. Com efeito, o incontinente não se atém à reta razão porque se deleita em excesso com tais coisas, e este homem porque se deleita demasiadamente pouco com elas; ao passo que o homem continente se atém à razão e não muda por nada deste mundo. Ora, se a continência é boa, ambas as disposições contrárias devem ser más, como realmente parecem ser; mas, como o 30 outro extremo é observado em muito poucos e raramente, pensa-se que a continência só tem um contrário, a incontinência, do mesmo modo que a temperança só tem um contrário, que é a intemperança.

Como muitos nomes são aplicados

[92] 1146 a 16-31. (N. do T.)

por analogia, é também por analogia que viemos a falar da "continência" do homem temperante; pois tanto o continente como o temperante são de tal índole que jamais contrariam a regra 1152 a justa levados pelos prazeres corporais; mas o primeiro possui e o segundo não possui apetites maus. Além disso, o segundo é tal que não sente prazer contrário à reta razão, enquanto o primeiro é tal que sente prazer mas não se deixa conduzir por ele. E o incontinente e o intemperante também se assemelham num ponto: ambos buscam os prazeres corporais; diferem, contudo, pelo fato de o segundo pensar que deve proceder assim, enquanto o primeiro pensa de modo contrário.

10

5 Tampouco é possível que o mesmo homem possua sabedoria prática e seja incontinente. Com efeito, já mostramos[93] que o homem dotado de sabedoria prática é também um homem de bom caráter. Além disso, a sabedoria prática não nos vem apenas do conhecimento, mas também da capacidade de agir. Ora, o incontinente é incapaz de agir.

10 Nada impede, porém, que um homem *hábil* seja incontinente. Por este motivo, alguns chegam a pensar que certas pessoas dotadas de sabedoria prática são incontinentes; com efeito, a habilidade e a sabedoria prática diferem da maneira que descrevemos em nossas primeiras discussões[94], e estão próximas uma da outra no tocante ao modo de raciocinar, mas distinguem-se quanto ao seu propósito.

E tampouco o incontinente se parece com o homem que sabe e contempla 15 uma verdade, mas com o adormecido ou o embriagado. E age voluntariamente (pois age, em certo sentido, com conhecimento não só do que faz como do fim visado); não é, porém, mau, visto que o seu propósito é bom; de modo que o incontinente é apenas meio mau. Por outro lado, não é criminoso, pois não age premeditadamente.

Dos dois tipos de homem incontinente, um não se atém às conclusões do que deliberou, enquanto o outro não delibera em absoluto. E assim o incontinente se assemelha a uma cidade que aprova todos os decretos apropriados e tem boas leis, mas não as põe 20 em prática, como na observação graciosa de Anaxândrides[95]:

Assim o quis a cidade que não faz caso algum das leis.

O homem mau, pelo contrário, é como uma cidade que faz uso de suas leis, mas em que estas são más.

Ora, a incontinência e a continência 25 relacionam-se com o que excede a disposição característica da maioria dos homens; porque o homem continente se atém mais às suas resoluções e o incontinente menos do que a maioria pode fazer.

Das formas de incontinência, a própria das pessoas excitáveis é mais curável que a das que deliberam mas não se atêm às suas conclusões, e os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata; pois é mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza; e o próprio hábito 30

[93] 1144 a 11 — 1 144 b 32. (N. do T.)

[94] 1144 a 23 — 1144 b 4. (N. do T.)

[95] Fragmento 67, Kock. (N. do T.)

muda dificilmente porque se assemelha à natureza, como diz Eveno[96]:

O hábito, meu caro, não é senão
[uma longa prática
Que acaba por fazer-se natureza.

Terminamos de mostrar o que são a continência e a incontinência, a fortaleza e a moleza, e como essas disposições se relacionam umas 35 com as outras.

[96] Fragmento 9, Diehl. (N. do T.)

11

1152 b O estudo do prazer e da dor pertence ao campo do filósofo político, pois ele é o arquiteto do fim com vistas no qual dizemos que uma coisa é má e outra é boa em absoluto. Além disso, considerá-los é uma de nossas tarefas necessárias, pois não apenas assentamos que a virtude e o vício morais 5 dizem respeito a dores e prazeres, mas a maioria pensa que a felicidade envolve prazer; e por isso se deu ao homem feliz um nome derivado de uma palavra que significa prazer.

Ora (1), para algumas pessoas nenhum prazer é um bem, quer em si mesmo, quer acidentalmente, visto que o bem e o prazer não são a mesma 10 coisa; (2) outros pensam que alguns prazeres são bons, mas a maioria deles são maus. (3) Há ainda uma terceira opinião, segundo a qual, mesmo que todos os prazeres sejam bons, a melhor coisa do mundo não pode ser o prazer.

(1) Estes são os argumentos em favor da opinião dos que negam absolutamente que o prazer seja um bem: (*a*) Todo prazer é um processo perceptível a uma disposição natural, e nenhum processo é da mesma espécie que o seu fim, por exemplo: o processo da construção não é da mesma espécie que a casa. (*b*) O homem temperante 15 evita os prazeres. (*c*) O homem dotado de sabedoria prática busca o que é isento de dor e não o que é agradável. (*d*) Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como, por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando está absorvido nele. (*e*) Não existe arte do prazer, ao passo que todo bem é produto de alguma arte. (*f*) As crianças e os brutos buscam os prazeres.

(2) A opinião de que nem todos os 20 prazeres são bons baseia-se em dois argumentos: (*a*) existem prazeres que são realmente vis e objetos de censura, e (*b*) existem prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis são malsãs.

(3) O argumento em favor da opinião segundo a qual a melhor coisa do mundo não é o prazer é que este não é um fim, mas um processo.

12

25 Estas são mais ou menos as coisas que se costuma dizer. De tais premissas não se segue que o prazer não seja um bem, ou mesmo o maior dos bens, como mostram as seguintes considerações:

(A) (*a*) Primeiro, visto que aquilo que é bom pode sê-lo num de dois sen-

tidos (uma coisa é simplesmente boa, enquanto outra é boa para determinada pessoa), as constituições e disposições naturais do ser, com os correspondentes movimentos e processos, serão divisíveis da mesma forma.

Dos que são considerados maus, al- 30 guns o serão em absoluto, porém não para uma pessoa determinada, mas merecedores da sua escolha; e alguns não merecerão sequer a escolha de uma pessoa determinada, a não ser numa ocasião particular e por breve período, e assim mesmo com restrições; outros, enfim, não chegam a ser prazeres, mas apenas parecem tais. Refiro-me aos que envolvem dor e cujo fim é curativo, como os processos que ocorrem nas pessoas doentes.

(*b*) Além disso, sendo uma espécie de bem atividade e outra espécie, estado, os processos que nos restituem ao nosso estado natural só são agradáveis 35 acidentalmente. Aliás, a atividade canalizada para os apetites que têm esses bens por objeto é a atividade daquela parte de nosso estado e natureza que permaneceu incólume; pois em verdade há prazeres que não envolvem dor 1153 a nem apetite (como os da contemplação, por exemplo), estando a natureza intata nesses casos. Que os outros são acidentais, indica-o o fato de algumas pessoas não se deleitarem, quando sua natureza se encontra no estado normal, com os mesmos objetos agradáveis que lhes causam prazer quando ela está sendo refeita; mas no primeiro caso deleitam-se com coisas que são agradáveis no sentido absoluto, e no segundo, também com os contrários destas, 5 inclusive com coisas acres e amargas, nenhuma das quais é agradável quer por natureza, quer em sentido absoluto. Os estados que elas produzem, por conseguinte, não são prazeres naturalmente nem no sentido absoluto; pois, assim como as coisas agradáveis diferem entre si, também diferem os prazeres que elas proporcionam.

(*c*) Por outro lado, não é necessário que exista algo melhor do que o prazer simplesmente por dizerem alguns que o fim é melhor do que o processo. Com efeito, os prazeres não são processos, nem todos eles envolvem processos: 10 são atividades e fins. E tampouco os experimentamos quando nos estamos tornando alguma coisa, mas quando exercemos alguma faculdade; e nem todos os prazeres têm um fim diferente deles mesmos, mas só os prazeres das pessoas que estão sendo conduzidas ao aperfeiçoamento de sua natureza. Eis por que não é certo dizer que o prazer seja um processo perceptível, mas antes deveríamos chamá-lo atividade do estado natural e, em vez de "perceptível", "desimpedida". Alguns o consi- 15 deram um processo simplesmente porque pensam que ele é bom no sentido estrito do termo; pois julgam, equivocadamente, que a atividade seja um processo.

(B) A opinião de que os prazeres são maus porque algumas coisas agradáveis são malsãs equivale a dizer que as coisas saudáveis são más porque algumas coisas saudáveis nos impedem de ganhar dinheiro. Ambas são más nos casos particulares mencionados, mas não são más em si mesmas por essa razão; e até pode suceder, às vezes, que 20 pensar faça mal à saúde.

Nem a sabedoria prática, nem qualquer estado do ser é impedido pelo prazer que ele proporciona. São os prazeres estranhos que têm um efeito impeditivo, visto que os prazeres advindos do pensar e do aprender nos fazem pensar e aprender ainda mais.

(C) Nada mais natural do que o fato de nenhum prazer ser o produto de uma arte qualquer. Não existe arte de nenhuma outra atividade tampouco, mas apenas da faculdade correspon- 25

dente, embora seja certo que as artes do perfumista e do cozinheiro são consideradas artes de prazer.

(D) Os argumentos baseados nas premissas de que o homem temperante evita os prazeres, e de que o homem dotado de sabedoria prática busca a vida sem dor e de que as crianças e os brutos buscam o prazer são todos refutados pela mesma consideração. Já mostramos[97] em que sentido alguns prazeres são bons em absoluto e em que sentido outros não são bons. Ora, 30 tanto os brutos como as crianças buscam prazeres da segunda espécie (e o homem de sabedoria prática busca uma tranqüila isenção dos prazeres dessa espécie): referimo-nos aos que implicam apetite e dor; isto é, os prazeres corporais (pois estes é que são de tal natureza), e aos excessos dos mesmos, em virtude dos quais se diz que um homem é intemperante. Eis aí por que o homem temperante evita esses prazeres; porquanto ele também tem 35 os seus prazeres próprios.

[97] 1152 b 26 — 1153 a 7. (N. do T.)

13

1153 b Mas, além disso (E), todos concordam em que a dor é má e deve ser evitada; porquanto algumas dores são más em sentido absoluto, e outras são más porque de algum modo nos servem de impedimento. Ora, o contrário do que deve ser evitado, enquanto coisa vitanda e má, é bom. O prazer, por conseguinte, é necessariamente um bem. E a resposta de Espeusipo, dizendo que o prazer é contrário tanto à dor 5 como ao bem, assim como o maior é contrário tanto ao menor como ao igual, não consegue convencer, pois que o próprio Espeusipo não diria que o prazer é, essencialmente, uma simples espécie de mal.

E (F), se certos prazeres são maus, isso não impede que o sumo bem seja algum prazer, assim como o sumo bem pode ser alguma espécie de conhecimento, não obstante certas espécies de 10 conhecimento serem más. Talvez seja até necessário, se a cada disposição pode corresponder uma atividade desimpedida, que, não sendo a felicidade outra coisa senão a atividade desimpedida de todas as nossas disposições ou de algumas delas, seja essa a coisa mais digna de nossa escolha; e essa atividade é prazer. E assim, o sumo bem seria alguma espécie de prazer, embora a maioria dos prazeres fossem talvez maus em sentido absoluto.

Por essa mesma razão todos os homens pensam que a vida feliz é agradável e entremeiam o prazer no seu ideal 15 da felicidade — o que, aliás, é bastante sensato, já que nenhuma atividade é perfeita quando impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita. Eis aí por que o homem feliz necessita dos bens corporais e exteriores, isto é, os da fortuna, a fim de não ser impedido nesses campos. Os que dizem que o homem torturado no cavalete ou aquele que sofre grandes infortúnios é feliz se for 20 bom estão disparatando, quer falem a sério, quer não.

E pelo fato de necessitarmos da fortuna como de outras coisas, alguns identificam a boa fortuna com a felicidade; mas sucede que a própria boa fortuna, quando em excesso, é um obstáculo, e talvez já não mereça o nome de boa fortuna, pois que o seu limite é fixado com referência à felicidade.

E em verdade o fato de todos os seres, tanto os brutos como os homens, buscarem o prazer é um indício de que ele seja, de certo modo, o sumo bem:

Nunca se perde de todo a voz que mui-
[tos povos...[98]

Mas, assim como nenhuma natureza e nenhum estado são considerados os melhores para todos, também nem todos buscam o mesmo prazer; não obstante, todos buscam o prazer. E talvez na realidade busquem, não o prazer que julgam ou que dizem buscar, mas o mesmo prazer; pois todas as coisas contêm em si, por natureza, algo de divino. Mas os prazeres corporais apropriaram-se do nome tanto porque os buscamos com mais freqüência do que aos outros, como porque todos os homens participam deles; e assim, por não conhecerem outros, os homens pensam que eles não existem.

É evidente, por outro lado, que se o prazer, isto é, a atividade de nossas faculdades, não é um bem, ninguém poderá dizer que o homem feliz tenha uma vida agradável; pois com que fim necessitaria ele do prazer se este não é um bem e o homem feliz pode até levar uma vida de sofrimentos? E a dor não é nem um mal, nem um bem, se o prazer não o é: por que, então, evitá-la? Por conseguinte, também a vida do homem bom não será mais agradável que a de qualquer outro, se as suas atividades não forem mais agradáveis.

[98] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 763. (N. do T.)

14

(G) Com respeito aos prazeres corporais, os que dizem que *alguns* prazeres são muito dignos de escolha, a saber, os nobre, porém não os corporais, isto é, aqueles a que se dedica o homem intemperante, devem examinar por que, nesse caso, as dores contrárias são más. Porquanto o contrário do mau é bom. Serão bons os prazeres necessários no sentido em que mesmo aquilo que não é mau é bom? Ou serão bons até certo ponto? Dar-se-á o caso que, se de alguns estados e processos não pode haver demasia, tampouco a pode haver do prazer correspondente, e quando aqueles comportam excesso, também o comportam estes?

Ora, é certo que pode haver excesso de bens corporais, e o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários (pois todos os homens deleitam-se de um modo ou de outro com acepipes saborosos, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem). Com a dor dá-se o contrário, pois ele não evita o seu excesso: evita-a de todo; e isso lhe é peculiar, já que o excesso de prazer não tem como alternativa a dor, salvo para o homem que busca esse excesso.

Como devemos expor não somente a verdade, mas também a causa do erro — pois isso contribui para convencer, uma vez que quando se dá uma explicação razoável de por que o falso parece verdadeiro, isso tende a fortalecer a crença na opinião verdadeira —, cumpre-nos mostrar agora a razão de os prazeres corporais parecerem mais dignos de escolha.

(*a*) Em primeiro lugar, pois, é porque eles expulsam a dor: devido aos excessos de dor que experimentam, os homens buscam prazeres excessivos e, em geral, de natureza corporal como

30 remédio para a dor. Ora, os meios curativos provocam intenso sentimento (e é este o motivo de serem buscados), pelo contraste entre eles e a dor contrária. (E, em verdade, considera-se que o prazer não é bom por estas duas razões, como já dissemos[99], a saber: (α) que alguns deles são atividades pertinentes a uma natureza má — quer congênita no caso de um bruto, quer devida ao hábito, isto é, a dos homens maus: ao passo que (β) outros se destinam a curar uma natureza deficiente; ora, é melhor gozar saúde do que 1154 b estar-se curando, mas esses prazeres surgem durante o processo de cura e, por conseguinte, são bons apenas acidentalmente.)

(*b*) Além disso, eles são buscados devido à sua violência pelos que não podem desfrutar outros prazeres. (Em todo caso, dão-se ao trabalho de fabricar sedes, por assim dizer, para si mesmos; quando estas são inofensivas, a prática é inocente, e quando são preju- 5 diciais, é má.) Tais pessoas não têm nada mais que gozar e, além disso, para a natureza de muitas pessoas um estado neutro é doloroso. Com efeito, a natureza animal está em constante labuta, e isto é também confirmado pelos estudiosos de ciência natural quando dizem serem dolorosas a visão e a audição, sucedendo apenas que nos acostumamos a elas.

Do mesmo modo, as pessoas jovens, devido ao processo de crescimento, encontram-se numa condição semelhante à dos embriagados, e a moci- 10 dade é um estado agradável. As pessoas de natureza excitável, por outro lado, necessitam constantemente de alívio; o seu próprio corpo vive atormentado por efeito de seu temperamento, e elas estão sempre sob a influência de um desejo violento; mas a dor é expulsada não só pelo prazer contrário como por qualquer prazer, contanto que seja forte; e por esta 15 razão elas se tornam intemperantes e más.

Os prazeres que não envolvem dor, pelo contrário, não admitem excesso; e esses se contam entre as coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Por coisas acidentalmente agradáveis entendo as que agem como meios curativos (pelo motivo de serem as pessoas curadas por elas, mediante alguma ação da parte que permanece sadia, o processo é considerado agradável); e por coisas naturalmente agradáveis entendo as que estimulam a ação da natureza sã.

Não existe coisa alguma que seja 20 sempre agradável, já que nossa natureza não é simples, mas existe em nós também um outro elemento por sermos criaturas mortais; de modo que, se um elemento produz determinado efeito, este é antagônico à outra natureza; e quando os dois elementos estão equilibrados o efeito não parece agradável nem desagradável; porquanto, se a natureza de um ser fosse simples, a mesma coisa lhe seria sempre agradá- 25 vel no mais alto grau. É por isso que Deus sempre goza um prazer único e simples: com efeito, não existe apenas uma atividade do movimento, mas também uma atividade do repouso, e experimenta-se mais prazer no repouso do que no movimento. Mas "a mudança é aprazível em todas as coisas", como diz o poeta[100], em razão de algum vício; pois, assim como o homem vicioso se caracteriza pela mutabilidade, a natureza que necessita 30 de mudar é viciosa, por não ser simples nem boa.

Aqui termina a nossa discussão da continência e da incontinência, do pra-

[99] 1152 b 26-33. (N. do T.)

[100] Eurípides, *Orestes*, 234. (N. do T.)

zer e da dor. Mostramos tanto o que cada um é em si como em que sentido alguns são bons e outros maus. Resta agora falar da amizade.

LIVRO VIII

1

1155a Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, 5 sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. E acredita-se, mesmo, que os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder são os que mais precisam de amigos; pois de que serve tanta prosperidade sem um ensejo de fazer bem, se este se faz principalmente e sob a forma mais louvável aos amigos? Ou como se pode manter e salvaguardar a prosperidade sem amigos? Quanto 10 maior é ela, mais perigos corre.

Por outro lado, na pobreza e nos demais infortúnios os homens pensam que os amigos são o seu único refúgio. A amizade também ajuda os jovens a afastar-se do erro, e aos mais velhos, atendendo-lhes às necessidades e suprindo as atividades que declinam por efeito dos anos. Aos que estão no vigor da idade ela estimula à prática de no- 15 bres ações, pois na companhia de amigos — "dois que andam juntos[101]" — os homens são mais capazes tanto de agir como de pensar.

E também os pais parecem senti-la naturalmente pelos filhos e os filhos pelos pais, não só entre os homens, mas entre as aves e a maioria dos ani- 20 mais. Membros da mesma raça a sentem uns pelos outros, e especialmente os homens; por isso louvamos os amigos de seu semelhante. Até em nossas viagens podemos ver quanto cada homem é chegado e caro a todos os outros. A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança 25 com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.

Não é ela, contudo, apenas necessária, mas também nobre, porquanto louvamos os que amam os seus amigos e considera-se uma bela coisa ter muitos deles. E pensamos, por outro lado, que 30 as mesmas pessoas são homens bons e amigos.

Ora, certos pontos atinentes à amizade são matéria de debate. Alguns a definem como uma espécie de afinidade e dizem que as pessoas semelhantes são amigas, donde os aforismos "igual com igual", "cada ovelha 35 com sua parelha", etc.; outros, pelo contrário, dizem que "dois do mesmo 1155b ofício nunca estão de acordo". E investigam esta questão buscando causas mais profundas e mais físicas, dizendo Eurípedes que "a terra resseca ama a chuva, e o majestoso céu, quando pre-

[101] *Odisséia,* XVII, 218. (N. do T.)

nhe de chuva, adora cair sobre a terra[102]", e Heráclito: "o que se opõe é que ajuda", e "de notas diferentes nasce a melodia mais bela", e ainda: "todas as coisas são geradas pela luta"[103]; ao passo que Empédocles, juntamente com outros, exprime a opinião contrária de que o semelhante busca o semelhante.

Quanto aos problemas físicos, podemos deixá-los de parte, pois não pertencem à presente investigação. Examinemos os que são humanos e envolvem caráter e sentimento, por exemplo: se a amizade pode nascer entre duas pessoas quaisquer, se podem ser amigos os maus, e se existe uma só espécie de amizade, ou mais. Os que pensam que só existe uma porque a amizade admite graus baseiam-se num indício inadequado, visto que mesmo as coisas que diferem em espécie admitem graus. Este assunto já foi discutido por nós anteriormente.

[102] Fragmento 898, 7-10, Nauck. (N. do T.)
[103] Fragmento 8, Diels. (N. do T.)

2

Talvez possamos deslindar as espécies de amizade se começarmos por tomar conhecimento do objeto do amor. Ora, nem tudo parece ser amado, mas apenas o estimável, e este é bom, agradável ou útil. Mas o útil, em suma, é aquilo que produz algo de bom ou agradável, de modo que são o bom e o útil que são estimáveis como fins.

Os homens amam, então, o que é bom em si ou o que é bom *para eles?* Os dois entram por vezes em conflito. E o mesmo pode-se dizer no tocante ao agradável. Ora, pensa-se que cada um ama o que é bom para ele, e o que é bom é estimável em si mesmo, enquanto o que é bom para cada um é estimável para ele; mas cada homem ama não o que é bom para ele, e sim o que parece bom. Isso, contudo, não vem ao caso; limitar-nos-emos a dizer que ele é "o que parece estimável".

Ora, as pessoas amam por três razões. Para o amor dos objetos inanimados não usamos a palavra "amizade", pois não se trata de amor mútuo, nem um deseja bem ao outro (seria, com efeito, ridículo se desejássemos bem ao vinho; se algo lhe desejamos é que se conserve, para que continuemos dispondo dele); no tocante aos amigos, porém, diz-se que devemos desejar-lhes o bem no interesse deles próprios. Mas aos que desejam bem dessa forma só atribuímos benevolência, se o desejo não é recíproco; a benevolência, quando recíproca, torna-se amizade. Ou será preciso acrescentar "quando conhecida"? Pois muita gente deseja bem a pessoas que nunca viu, e as julga boas e úteis; e uma delas poderia retribuir-lhe esse sentimento. Tais pessoas parecem desejar bem umas às outras; mas como chamá-las de amigos se ignoram os seus mútuos sentimentos? A fim de serem amigas, pois, devem conhecer uma à outra como desejando-se bem reciprocamente por uma das razões mencionadas acima.

3

Ora, essas razões diferem umas das outras em espécie; portanto, é em espécie que diferem também as correspondentes formas de amor e de amizade. Há, assim, três espécies de amizade, iguais em número às coisas que são estimáveis; pois com respeito a cada uma delas existe um amor mútuo e conhecido, e os que se amam desejam-se bem a respeito daquilo por que se amam.

Ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis. Logo, os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom *para eles mesmos,* e os que amam por causa do prazer, amam em virtude do que é agradável *a eles,* e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é util ou agradável.

De forma que essas amizades são apenas acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis por que tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la.

Ora, o útil não é permanente, mas muda constantemente. E assim, quando desaparece o motivo da amizade, esta se dissolve, pois que existia apenas para os fins de que falamos. Essa espécie de amizade parece existir principalmente entre velhos (pois na velhice as pessoas buscam não o agradável, mas o útil) e, dos jovens e dos que estão no vigor dos anos, entre os que buscam a utilidade. E tampouco tais pessoas convivem muito umas com as outras, pois às vezes nem sequer se vêem com agrado, e por isso não sentem necessidade de tal companhia, a menos que sejam mutuamente úteis: o convívio só lhes é agradável na medida em que despertam uma na outra a esperança de algum bem futuro.

Entre essas amizades alguns classificam também a que se observa entre hospedeiro e hóspede. A amizade dos jovens, por outro lado, parece visar ao prazer, pois eles são guiados pela emoção e buscam acima de tudo o que lhes é agradável e o que têm imediatamente diante dos olhos; mas com o correr dos anos os seus prazeres tornam-se diferentes. É por isso que fazem e desfazem amizades rapidamente: sua amizade muda com o objeto que lhes parece agradável, e tal prazer se altera bem depressa.

Os jovens são também amorosos, pois, em sua maior parte, a amizade que existe no amor depende da emoção e visa ao prazer; é por isso que tão depressa se apaixonam como esquecem a sua paixão, muitas vezes mudando no espaço de um dia. Mas é certo que tais pessoas desejam passar juntas os seus dias e a sua vida inteira, pois só assim alcançam o propósito da sua amizade.

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque

o fazem em razão da sua própria natu- 10 reza e não acidentalmente. Por isso sua amizade dura enquanto são bons — e a bondade é uma coisa muito durável. E cada um é bom em si mesmo e para o seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e úteis um ao outro. E da 15 mesma forma são agradáveis, porquanto os bons o são tanto em si mesmos como um para o outro, visto que a cada um agradam as suas próprias atividades e outras que lhes sejam semelhantes, e as ações dos bons são as mesmas ou semelhantes.

Uma tal amizade é, como seria de esperar, permanente, já que êles encontram um no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. Com efeito, toda a amizade tem em vista o 20 bem ou o prazer — bem ou prazer, quer em abstrato, quer tais que possam ser desfrutados por aquele que sente a amizade —, e baseia-se numa certa semelhança. E à amizade entre homens bons pertencem todas as qualidades que mencionamos, devido à natureza dos próprios amigos, pois numa amizade desta espécie as outras qualidades também são semelhantes em ambos; e o que é irrestritamente bom também é agradável no sentido absoluto do termo, e essas são as qualidades mais estimáveis que existem. O amor e a amizade são, portanto, encontrados principalmente e em sua melhor forma entre homens desta espécie.

Mas é natural que tais amizades não 25 sejam muito freqüentes, pois que tais homens são raros. Acresce que uma amizade dessa espécie exige tempo e familiaridade. Como diz o provérbio, os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem "provado sal juntos"; e tampouco podem aceitar um ao outro como amigos enquanto cada um não parecer estimável ao outro e este não depositar confiança nele. Os que não tardam a 30 mostrar mutuamente sinais de amizade desejam ser amigos, mas não o são a menos que ambos sejam estimáveis e o saibam; porque o desejo da amizade pode surgir depressa, mas a amizade não.

4

Essa espécie de amizade, pois, é perfeita tanto no que se refere à duração como a outros respeitos, e nela cada um recebe de cada um a todos os respeitos o mesmo que dá, ou algo de semelhante; e é exatamente isso o que 35 deve acontecer entre amigos.

A amizade que visa ao prazer tem certa parecença com esta espécie, por- 1157 a quanto as pessoas boas são de fato agradáveis umas às outras. O mesmo se pode dizer da amizade que busca a utilidade, pois os bons também são úteis uns aos outros. Entre os homens destas espécies inferiores as amizades são mais permanentes quando os amigos recebem a mesma coisa um do outro (o prazer, por exemplo) — e não 5 só a mesma coisa, mas também da mesma fonte, como ocorre entre pessoas espirituosas, e não como sucede entre amante e amado. Porquanto estes não recebem prazer das mesmas fontes, mas o amante compraz-se em ver o amado e este em receber atenções do seu amante; e quando começa a passar o viço da mocidade a amizade também se desvanece (porque um não experimenta prazer em ver o outro, e o segundo não mais recebe atenções do primeiro). Muitos amantes, porém, são 10 constantes, quando a familiaridade os

leva a amar o caráter um do outro pela afinidade que existe entre eles. Mas aqueles cujo amor consiste numa troca de utilidades e não de prazeres são, ao mesmo tempo, menos verdadeiramente amigos e menos constantes. Os que são amigos por causa da utilidade separam-se quando cessa a vantagem, por- 15 que não amavam um ao outro, mas apenas o proveito.

Por conseguinte, quando o que se leva em mira é o prazer ou a utilidade, até os maus podem ser amigos uns dos outros, ou os bons podem ser amigos dos maus, ou aquele que não é bom nem mau pode ser amigo de qualquer espécie de pessoa; mas por si mesmos, só os homens bons podem ser amigos. Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que essa relação lhes traga alguma vantagem.

20 A amizade entre os bons, e só ela, também é invulnerável à calúnia, pois não damos ouvidos facilmente às palavras de qualquer um a respeito de um homem que durante muito tempo submetemos à prova; e é entre os bons que são encontradas a confiança, o sentimento expresso pelas palavras "ele nunca me faria uma deslealdade", e todas as outras coisas que se requerem numa verdadeira amizade. Nas outras espécies de amizade, porém, nada impede que tais males venham a manifestar-se.

Com efeito, os homens aplicam o 25 nome de amigos mesmo àqueles cujo motivo é a utilidade, e nesse sentido se diz que as disposições são amigáveis (pois as alianças de disposições parecem visar à vantagem), e também aos que se amam com vistas no prazer — e é neste sentido que se diz serem amigas as crianças. Portanto, nós também deveríamos talvez chamar amigas a 30 tais pessoas e dizer que existem diversas espécies de amizade — primeiro, e no sentido próprio, a dos homens bons enquanto bons, e por analogia as outras espécies; pois é em virtude de algo bom e algo semelhante ao que é encontrado na verdadeira amizade que eles são amigos, já que até o agradável é bom para os que amam o prazer. Mas essas duas espécies de amizade não se juntam com freqüência, nem as mesmas pessoas se tornam amigas tendo em vista a utilidade e o prazer; por- 35 quanto as coisas que só acidentalmente se relacionam umas com as outras não andam muitas vezes juntas.

1157 b Dividindo-se, pois, a amizade nestas espécies, os maus serão amigos com vistas na utilidade ou no prazer, e a esse respeito se assemelharão um ao outro; mas os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, em razão da sua bondade. Esses, pois, são amigos no sentido absoluto do termo, e os outros o são acidentalmente e por uma semelhança com os primeiros.

5

5 Assim como, no tocante às virtudes, alguns homens são chamados bons com referência a uma disposição de caráter e outros com referência a uma atividade, também o mesmo sucede no que diz respeito à amizade. Efetivamente, os que vivem juntos deleitam-se um com o outro e conferem-se mútuos benefícios, mas os que dormem ou que se acham separados no espaço não realizam, mas estão dispostos a realizar os atos da amizade. A distância não 10 rompe a amizade em absoluto, mas apenas a sua atividade. Todavia, se a

ausência dura muito tempo, parece realmente fazer com que os homens esqueçam a sua amizade; daí o provérbio "longe dos olhos, longe do coração".

Nem os velhos, nem as pessoas acrimoniosas parecem fazer amigos com 15 facilidade. Com efeito, tais pessoas pouco têm de agradável, e ninguém deseja passar seus dias com alguém cuja companhia é dolorosa ou não é agradável, visto que a natureza parece acima de tudo evitar o doloroso e buscar o agradável. Aqueles, porém, que aprovam um ao outro mas não convivem, parecem antes olhar-se com simpatia do que ser verdadeiros amigos. Porquanto nada é mais característico dos amigos do que o convívio; e, em- 20 bora sejam os que sofrem necessidade que desejam benefícios, mesmo os que são sumamente felizes desejam passar os dias juntos; e é justamente a esses que menos agrada a solidão. Mas as pessoas não podem conviver se não são agradáveis umas às outras e não se deleitam com as mesmas coisas, como parecem fazer os amigos que são também companheiros.

A verdadeira amizade é, pois, a dos 25 bons, como tantas vezes dissemos. Efetivamente, o que é bom ou agradável no sentido absoluto do termo parece estimável e desejável, e a cada um se afigura ser o que é bom e agradável para ele; e por ambas essas razões o homem bom é estimável e desejável para o homem bom. Ora, dir-se-ia que o amor é um sentimento e a amizade é uma disposição de caráter, porque se 30 pode sentir amor mesmo pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha procede de uma disposição de caráter. E os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por efeito de um sentimento, mas de uma disposição de caráter. E finalmente, os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para o seu amigo. Cada qual, portanto, ao 35 mesmo tempo que ama o que é bom para ele, retribui com benevolência e aprazibilidade em igualdade de termos; porque se diz que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons.

6

1158 a Entre pessoas idosas e acrimoniosas é menos fácil formar-se amizade, porquanto tais pessoas são menos bem-humoradas e se comprazem menos na companhia umas das outras; e estas são consideradas as maiores marcas de amizade e as que mais contribuem para produzi-la. É por isso que, enquanto os jovens são rápidos em fazer 5 amizades, o mesmo não se dá com os velhos: os homens não se tornam amigos daqueles em cuja companhia não se comprazem. E, da mesma forma, também as pessoas acrimoniosas não se tornam amigas facilmente. Mas tais homens podem sentir benevolência uns pelos outros, desejando-se bem e ajudando-se quando um precisa do outro. Mal se pode dizer, no entanto, que sejam amigos, porque não passam os dias juntos nem se deleitam na companhia um do outro; e estas são consideradas as maiores marcas da amizade.

Não se pode ser amigo de muitas 10 pessoas no sentido de ter com elas uma amizade perfeita, assim como não se pode amar muitas pessoas ao mesmo tempo (pois o amor é, de certo modo,

um excesso de sentimento e está na sua natureza dirigir-se a uma pessoa só); e não sucede facilmente que muitas pessoas, ao mesmo tempo, agradem muito a um indivíduo só, ou mesmo, talvez, que pareçam boas aos seus olhos. É 15 preciso, por outro lado, adquirir alguma experiência da outra pessoa e familiarizar-se com ela, e isso custa muito trabalho. Mas com vistas na utilidade ou no prazer, é possível que muitas pessoas agradem a uma só, pois muitas pessoas são úteis ou agradáveis, e tais serviços não exigem muito tempo.

Dessas duas espécies, a que tem em mira o prazer parece-se mais com a amizade, quando ambas as partes recebem as mesmas coisas uma da outra e deleitam-se uma com a outra ou com 20 as mesmas coisas, como acontece nas amizades dos jovens; pois é em tais amizades que se observa com mais freqüência a generosidade. A amizade que se baseia na utilidade é própria das pessoas de espírito mercantil.

Também as pessoas sumamente felizes não necessitam de amigos úteis, mas sim de amigos agradáveis; porque desejam viver com alguém e, embora possam suportar durante um curto espaço de tempo o que é doloroso, ninguém o toleraria constantemente, 25 mesmo que se tratasse do próprio Bem, se este lhe fosse doloroso. É por isso que buscam amigos agradáveis; mas talvez devessem buscar aqueles que, sendo agradáveis, fossem também bons, inclusive para eles; pois assim possuiriam todas as características que devem possuir os amigos.

Os homens que ocupam posição de autoridade parecem ter amigos de diferentes classes. Alguns lhes são úteis e outros são agradáveis, mas raramente os mesmos indivíduos reúnem em si as 30 duas qualidade; pois que tais pessoas não procuram nem aqueles que, além de agradáveis, sejam virtuosos, nem aqueles cuja utilidade vise a objetos nobres, mas, levados pelo desejo de prazer, buscam a companhia de pessoas espirituosas e, quanto aos seus outros amigos, escolhem-nos entre os que são hábeis em fazer o que lhes mandam; ora, tais características raramente se encontram combinadas numa só pessoa. Já dissemos que o homem bom é ao mesmo tempo útil e agradável[104]; mas um tal homem não se torna amigo de quem lhe é superior em posição, a menos que lhe seja superior também pela virtude; e, mesmo assim, 35 não poderia estabelecer-se uma igualdade por ser ele ultrapassado em ambos os respeitos. Entretanto, pessoas que o ultrapassem em ambos os respeitos não são fáceis de encontrar.

1158 b Seja como for, as amizades supramencionadas envolvem igualdade, pois os amigos recebem as mesmas coisas um do outro e desejam-se mutuamente as mesmas coisas, ou trocam coisas entre si, como por exemplo, o prazer pela utilidade. Dissemos[105], contudo, que essas amizades não apenas são menos verdadeiras como menos permanentes. Mas é por sua semelhança e 5 sua dessemelhança em relação à mesma coisa que as consideramos ou não amizades. É por sua semelhança com a amizade da virtude que parecem ser amizades (pois uma delas envolve prazer e a outra utilidade, e estas características pertencem também à amizade dos virtuosos); e é por ser permanente e invulnerável à calúnia a amizade dos virtuosos, enquanto estas mudam rapidamente (além de diferirem em muitos respeitos da primeira), que parecem não ser amizades — isto 10 é, em razão de sua dessemelhança com a amizade dos virtuosos.

[104] 1156 b 13-15, 1157 a 1-3. (N. do T.)

[105] 1156 a 16-24, 1157 a 20-33. (N. do T.)

7

Mas existe outra espécie de amizade, a saber, a que envolve uma desigualdade entre as partes, como a de pai para filho e, em geral, de mais velho para mais jovem, a de marido para mulher e, em geral, de governante para súdito. E essas amizades diferem também umas das outras, pois a que existe entre pais e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a amizade de pai para filho é a mesma que a de filho para pai, como a de marido para mulher não é a mesma que a de mulher para marido. Com efeito, a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso também diferem as suas razões para amar; e outra conseqüência do mesmo fato é que amor e amizade diferem igualmente um do outro.

Cada parte, pois, nem recebe a mesma coisa da outra nem deveria buscá-la; mas quando os filhos prestam aos pais aquilo que devem prestar aos que os puseram no mundo, e os pais aquilo que devem prestar aos filhos, a amizade entre tais pessoas é duradoura e excelente.

Em todas as amizades que envolvem desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada um dos outros casos; pois quando o amor é proporcional ao mérito das partes estabelece-se, em certo sentido, a igualdade, que é indubitavelmente considerada uma característica da amizade.

Mas a igualdade não parece assumir a mesma forma nos atos de justiça e na amizade. Com efeito, nos primeiros o que é igual no sentido primário é o que está em proporção com o mérito, ao passo que a igualdade quantitativa é secundária; mas na amizade a igualdade quantitativa é primária, e a proporção ao mérito, secundária. Isso se torna claro quando há uma grande distância entre as partes no que se refere à virtude, ao vício, à riqueza ou outra coisa qualquer; pois nesse caso já não são amigos e nem sequer esperam sê-lo. E a situação é manifesta acima de tudo quando se trata dos deuses, que nos ultrapassam imensamente em tudo o que é bom. Mas é também clara no tocante aos reis, pois os homens que lhes são muito inferiores tampouco esperam tornar-se seus amigos, nem indivíduos de pouca valia esperam ser amigos dos melhores ou mais sábios dentre os homens.

Em tais casos não é possível definir com exatidão até que ponto os amigos podem permanecer amigos. Com efeito, a amizade pode sobreviver ao desaparecimento de muitos elementos que a compunham, mas quando uma das partes é afastada para muito longe, como sucede com Deus, cessa a possibilidade de amizade. Essa é, aliás, a origem da questão sobre se os amigos realmente desejam aos seus amigos os maiores bens, como o de serem deuses, visto que em tal caso seus amigos deixarão de sê-lo e, por conseguinte, já não representarão bens para eles (porque os amigos são realmente um grande bem). A resposta é que, se tínhamos razão em afirmar que o amigo deseja bem ao seu amigo por ele mesmo, este deve continuar sendo a espécie de ser que é; portanto, é a ele, na medida em que continua sendo um homem, que o outro deseja os maiores bens. Mas tal-

vez não lhe deseje todos os maiores bens, pois é a si mesmo, antes de qualquer outro, que cada homem deseja o bem.

8

A maioria das pessoas parecem, devido à ambição, preferir ser amada a amar. E é por isso que os homens, em geral, amam a lisonja. Com efeito, o lisonjeiro é um amigo em posição inferior, ou finge ser tal ao mesmo tempo que simula amar mais do que é amado; e ser amado parece ter bastante semelhança com ser honrado, e isso é o que a maioria das pessoas ambicionam.

Entretanto, dir-se-ia que elas não preferem a honra em si, mas apenas acidentalmente; porquanto a maioria gosta de ser honrada pelos que ocupam posição de autoridade, em razão de suas esperanças (pois pensam que, se necessitarem de alguma coisa, conseguí-las-ão com eles, e por isso se comprazem na honra como prenúncio de favores futuros). Os que desejam ser honrados por homens bons e sábios, por seu lado, querem confirmar a boa opinião que fazem de si mesmos; e, por conseguinte, deleitam-se em ser honrados porque acreditam na sua própria bondade estribados no julgamento dos que falam a seu respeito.

O ser amado, por outra parte, é deleitável em si mesmo, e por isso afigura-se preferível ao ser honrado; e a amizade parece digna de ser desejada por si mesma. Mas dir-se-ia que ela reside antes em amar do que em ser amado, como mostra o deleite que as mães sentem em amar; pois algumas mães entregam os filhos a outros para serem educados, e, enquanto conhecem o destino deles, amam-nos sem procurar ser amadas em troca (se não lhes são possíveis ambas as coisas), mas parecem contentar-se em vê-los prosperar; e amam os seus filhos mesmo quando estes, por ignorância, não lhes dão nada do que se deve a uma mãe.

E assim, como a amizade depende mais do amar que do ser amado, e são os que amam os seus amigos que são louvados, o amar parece ser a virtude característica dos amigos, de modo que só aqueles que amam na medida justa são amigos duradouros, e só a amizade desses resiste ao tempo.

É deste modo, mais que de qualquer outro, que até os desiguais podem ser amigos, pois é possível estabelecer-se uma igualdade entre eles. Ora, igualdade e semelhança são amizade, e especialmente a semelhança dos que são afins pela virtude. Com efeito, sendo constantes por natureza, eles mantêm-se fiéis um ao outro e não solicitam nem prestam serviços baixos, mas pode-se dizer que até previnem tais ocorrências, pois é característico dos homens bons não fazer o mal eles próprios, nem permitir que seus amigos o façam. Os maus, porém, não têm constância, visto que nem sequer a si mesmos se mantêm semelhantes, mas são amigos durante breve tempo, por se deleitarem na maldade um do outro. As amizades úteis ou agradáveis duram mais, isto é, subsistem enquanto os amigos proporcionam prazeres ou vantagens um ao outro.

A amizade com vistas na utilidade parece ser a que mais facilmente se forma entre contrários, como, por exemplo, entre pobre e rico, entre ignorante e letrado; porque um homem ambiciona aquilo que lhe falta e dá algo em troca. Mas nesta classe tam-

bém se poderia incluir amante e amado, belo e feio. É por isso que os amantes parecem às vezes ridículos, quando pretendem ser amados em troca; quando ambos são igualmente dignos de amor a pretensão talvez se justifique, mas é ridícula quando não têm nenhuma qualidade própria para despertar o amor.

A verdade, talvez, é que o contrário nem sequer busca o contrário por sua própria natureza, mas apenas acidentalmente, sendo o intermediário o objeto real do desejo; pois este é que é realmente bom, por exemplo: para o seco, o bom não é ficar úmido, mas passar ao estado intermediário, e da mesma forma no que se refere ao quente e em todos os outros casos. Podemos deixar de parte estes assuntos, que em verdade são um pouco estranhos à nossa investigação.

9

Como dissemos no começo de nossa discussão[106], a amizade e a justiça parecem dizer respeito aos mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Com efeito, em toda comunidade pensa-se que existe alguma forma de justiça, e igualmente de amizade; pelo menos, os homens dirigem-se como amigos aos seus companheiros de viagem ou camaradas de armas, e da mesma forma aos que se lhes associam em qualquer outra espécie de comunidade. E até onde vai a sua associação vai a sua amizade, como também a justiça que entre eles existe. E o provérbio segundo o qual "os amigos têm tudo em comum" é a expressão da verdade, pois a amizade depende da comunhão de bens.

Ora, os irmãos e os camaradas possuem todas as coisas em comum, mas esses outros a quem nos referimos possuem em comum certas coisas — alguns mais e outros menos: porque das amizades, também algumas são verdadeiras amizades em maior e outras em menor grau. E as imposições da justiça também diferem: não são os mesmos os deveres dos pais para com os filhos e os dos irmãos entre si, nem os dos camaradas ou dos concidadãos; e o mesmo no que toca às outras espécies de amizade.

Há também uma diferença, por conseguinte, entre os atos que são injustos para com cada uma dessas classes de associados, e a injustiça cresce de ponto quando se manifesta para com os que são amigos num sentido mais pleno; por exemplo, é mais detestável defraudar um camarada do que um concidadão, mais odioso deixar de ajudar um irmão do que um estranho, e mais abominável ferir o próprio pai do que a qualquer outro. E as imposições da justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, o que implica que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e são coextensivas.

Ora, todas as formas de comunidade são como partes da comunidade política. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum.

[106] 1 155 a 22-28. (N. do T.)

Mas as outras comunidades têm em mira aspectos particulares dessa vantagem comum: os marinheiros, por exemplo, visam ao que é vantajoso numa travessia para o propósito de ganhar dinheiro ou alguma finalidade dessa espécie; e os soldados, ao que é vantajoso na guerra, quer busquem riqueza, quer a vitória ou a posse de uma cidade; e os membros de tribos ou demos procedem do mesmo modo.

[Algumas comunidades parecem originar-se da necessidade de prazer, como as corporações religiosas e os grêmios sociais; pois esses existem a fim de oferecer sacrifícios e proporcionar o convívio. Mas todos parecem incluir-se na comunidade política, que não visa à vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida no seu todo], oferecendo sacrifícios e programando reuniões para esse fim, honrando os deuses e provendo aprazíveis recreações para si mesma. Com efeito, tudo indica que os antigos sacrifícios e reuniões ocorriam após as colheitas como uma espécie de festa das primícias, pois era nessa época que os homens tinham mais lazeres.

Todas as comunidades, por conseguinte, parecem fazer parte da comunidade política; e as espécies particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade.

10

Existem três espécies de constituição e igual número de desvios — perversões daquelas, por assim dizer. As constituições são a monarquia, a aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na posse de bens e que seria talvez apropriado chamar timocracia, embora a maioria lhe chame governo do povo. A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia.

O desvio da monarquia é a tirania, pois que ambas são formadas de governo de um só homem, mas há entre elas a maior diferença possível. O tirano visa à sua própria vantagem, o rei à vantagem de seus súditos. Com efeito, um homem não é rei a menos que baste a si mesmo e supere os seus súditos em todas as boas coisas. Ora, um homem em tais condições de mais nada precisa, e por isso não olhará aos seus interesses, mas aos de seus súditos; pois o rei que assim não for terá da realeza apenas o título. Ora, a tirania é o contrário exato de tudo isso: o tirano visa ao seu próprio bem. E é evidente ser esta a pior forma de desvio, pois o contrário do melhor é que é o pior.

A monarquia degenera em tirania, que é a forma pervertida do governo de um só homem, e o mau rei converte-se em tirano. A aristocracia, por seu lado, degenera em oligarquia pela ruindade dos governantes, que distribuem sem eqüidade o que pertence ao Estado — todas ou a maior parte das coisas boas para si mesmos, e os cargos públicos sempre para as mesmas pessoas, olhando acima de tudo a riqueza; e destarte os governantes são poucos e maus, em lugar de serem os mais dignos.

A timocracia, por seu lado, degenera em democracia. Ambas são coextensivas, já que a própria timocracia tem como ideal o governo da maioria, e os que não têm posses são contados como iguais aos outros. A democracia é a menos má das três espécies de perversão, pois no seu caso a forma de constituição não apresenta mais que um ligeiro desvio.

São estas pois as mudanças a que

estão mais sujeitas as constituições, e estas as transições menores e mais fáceis.

Podem ser encontradas analogias das constituições e, por assim dizer, modelos delas nas próprias famílias. Com efeito, a associação de um pai com seus filhos tem a forma da monarquia, visto que o pai zela pelos filhos. 25 Aí está por que Homero chama a Zeus de "pai"[107]; e o ideal da monarquia é ser uma forma paternal de governo. Entre os persas, no entanto, o governo dos pais é tirânico, pois ali os pais usam os filhos como escravos. Tirânico, 30 igualmente, é o governo dos amos sobre os escravos, em que a única coisa que se tem em vista é a vantagem dos primeiros. Ora, esta parece ser uma forma correta de governo, mas o tipo persa é pervertido, uma vez que diferentes são as modalidades de governo apropriadas a relações diferentes.

A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. 35 Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude da sua superioridade. Às vezes, no entanto, são as 1161 a mulheres que governam, por serem herdeiras; e assim o seu governo não se baseia na excelência, mas na riqueza e no poder, como acontece nas oligarquias.

A associação de irmãos assemelha-se à timocracia, porquanto eles são iguais, salvo na medida em que haja 5 diferença de idades; e por isso, quando diferem muito em idade, a amizade já não é do tipo fraternal. A democracia é encontrada sobretudo nas famílias acéfalas (onde, por conseguinte, todos se encontram num nível de igualdade), e naquelas em que o chefe é fraco e todos têm licença de agir como entenderem.

[107] Por exemplo, *Ilíada* I, 503. (N. do T.)

11

10 Mostra a observação que cada uma das constituições comporta amizade na exata medida em que comporta a justiça. A amizade entre um rei e seus súditos depende de um excesso de benefícios conferidos, porquanto o rei os confere aos seus súditos quando, sendo ele um homem bom, zela pelo bem-estar destes, como faz o pastor com as suas ovelhas (e por isso Homero chamou a Agamenon "pastor dos 15 povos[108]"). E tal é também a amizade de um pai, embora este exceda o outro na grandeza dos benefícios dispensados, pois é a causa da existência dos filhos, a qual todos consideram o maior dos bens, assim como provê à sua alimentação e educação. Tudo isso se costuma atribuir também aos avós. E acresce que, por natureza, um pai tende a governar seus filhos, os avós aos descendentes e os reis aos seus súditos. 20 Estas amizades implicam superioridade de uma parte sobre a outra, sendo essa a razão das honras que se prestam aos antepassados.

Portanto, a justiça que existe entre pessoas assim relacionadas não é a mesma de parte a parte, mas sempre proporcional ao mérito; porquanto isso é verdadeiro também da própria amizade.

[108] Por exemplo, *Ilíada* II, 243. (N. do T.)

A amizade entre marido e mulher, por outro lado, é a mesma que se observa na aristocracia, já que está de acordo com a virtude: o melhor recebe maior quinhão de bens e cada um recebe o que lhe compete; e o mesmo se pode dizer da justiça nessas relações.

25 A amizade de irmãos é como a de camaradas, porquanto são iguais e próximos uns dos outros pela idade; e tais pessoas, em geral, assemelham-se nos sentimentos e no caráter. E também é semelhante a esta a amizade apropriada ao governo timocrático; pois numa tal constituição o ideal é serem os cidadãos iguais e eqüitativos, e por isso o governo é assumido por turnos numa base de igualdade. E a amizade apropriada a esta constituição corresponde à que descrevemos.

30 Nas formas de desvio, porém, como mal existe justiça, também é rara a amizade. E onde menos existe é na pior das formas: na tirania há pouca ou nenhuma amizade. Com efeito, onde nada aproxima o governante dos governados não pode haver amizade, uma vez que não há justiça. Por exem- 35 plo, entre artífice e ferramenta, alma e corpo, amo e escravo, os segundos termos de cada uma dessas dualidades são beneficiados por aqueles que os 1161 b utilizam, mas não existe amizade nem justiça para com coisas inanimadas.

Mas tampouco existe amizade para com um cavalo, um boi ou um escravo enquanto escravo, pois não há nada de comum entre as duas partes: o escravo 5 é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado. Enquanto escravo, pois, não se pode ser seu amigo, mas enquanto homem isso é possível, pois parece haver uma certa justiça entre um homem qualquer e outro homem qualquer que tenham condições para participar de um sistema jurídico ou ser partes num ajuste: logo, pode haver amizade com ele na medida em que é um homem.

Por conseguinte, embora nas tiranias mal existam a amizade e a justiça, 10 nas democracias elas têm uma existência mais plena, pois onde há igualdade entre os cidadãos estes possuem muito em comum.

12

Como dissemos [109], pois, toda a forma de amizade envolve associação. Poder-se-ia, no entanto, distinguir das outras a amizade dos familiares e a dos camaradas. As dos concidadãos, contri- 15 bais, companheiros de viagem, etc., se assemelham mais às amizades de associação, pois parecem repousar sobre uma espécie de pacto. Nesta classe poderíamos incluir a amizade entre hóspede e hospedeiro.

A própria amizade dos familiares, embora seja de várias espécies, parece depender em todos os casos da amizade paterno-filial; porquanto os pais amam os filhos como partes de si mesmos, e os filhos amam os pais por serem algo que se originou deles. Ora (1), os pais conhecem os filhos melhor do que estes se conhecem como seus filhos, e (2) o procriador sente os filhos 20 como seus mais do que os filhos sentem os pais como seus, pois o produto pertence a quem o produziu (como, por exemplo, um dente, um fio de cabelo ou qualquer outra coisa pertence ao seu dono), mas o produtor não pertence ao seu produto, ou pertence em

[109] 1159 b 29-32. (N. do T.)

25 menor grau. E finalmente (3), o tempo decorrido contribui para o mesmo resultado: os pais amam os filhos desde que estes nascem, mas os filhos começam a amar os pais só depois de algum tempo, quando adquiram entendimento ou o poder de discriminação pelos sentidos. Por isso tudo se evidencia também a razão de ser o amor das mães maior que o dos pais.

Pai e mãe amam, portanto, os seus filhos como a si mesmos (pois estes, em virtude de sua existência separada, são como que outros "eus"), enquanto os filhos amam os pais por terem nas- 30 cido deles, e os irmãos amam uns aos outros por se originarem dos mesmos pais, já que a sua identidade com estes os torna idênticos entre si (e por isso se fala em ser "do mesmo sangue", "do mesmo tronco" e assim por diante). Em certo sentido, pois, são a mesma coisa, embora existam como indivíduos separados.

Duas coisas que muito contribuem para a amizade são a educação em comum e a semelhança de idade; pois "pessoas da mesma idade se dão bem", e os que se criaram juntos tendem a 35 viver em camaradagem; e é por isso que a amizade dos irmãos se asseme- 1162 a lha à dos camaradas. E entre primos e outros parentes existe um laço derivado do fraterno, isto é, de provirem dos mesmos pais. Aproximam-se e distanciam-se uns dos outros proporcionalmente à proximidade ou distância do progenitor comum.

5 A amizade dos filhos pelos pais e dos homens pelos deuses é a que se tem para com algo de bom e superior, pois eles lhes dispensaram os maiores benefícios, dando-lhes o ser, a alimentação e a educação desde que nasceram. E essa espécie de amizade também é aprazível e útil, mais do que a amizade entre estranhos, uma vez que tais pessoas convivem mais entre si.

A amizade de irmãos tem as carac- 10 terísticas observadas na amizade entre camaradas (especialmente quando estes são bons) e, de modo geral, entre pessoas semelhantes umas às outras, porquanto eles vivem em comum e se amam desde que nasceram, e já que os filhos dos mesmos pais, tendo crescido juntos e recebido a mesma educação, têm maior semelhança de caráter; e, no seu caso, a prova do tempo foi aplicada de maneira mais completa e concludente.

Entre outros graus de parentesco as 15 relações amigáveis são encontradas nas proporções correspondentes. Entre marido e mulher a amizade parece existir por natureza, pois a espécie humana se inclina naturalmente a formar casais — mais do que a formar cidades, já que a família é anterior à cidade e mais necessária do que esta, e a reprodução é comum ao homem e aos animais. Entre os outros animais a união vai apenas até esse ponto, mas os seres humanos vivem juntos não só 20 para reproduzir-se, senão também para os vários propósitos da vida. E desde o começo são divididas as funções, diferindo entre si as do homem e as da mulher, e ajudam eles um ao outro fazendo capital comum de seus dotes individuais. Por tais motivos, tanto a utilidade como o prazer parecem ser encontrados nessa espécie de amizade. Pode ela, no entanto, basear-se tam- 25 bém na virtude, se as partes são boas; pois cada uma possui a sua virtude própria, e ambas se deleitam nisso. E os filhos constituem um laço de união (motivo pelo qual os casais sem filhos separam-se mais facilmente); porquanto os filhos são um bem comum a ambos, e o que ambos possuem em comum os conserva unidos.

Como devem portar-se um para com o outro marido e mulher, e, de um modo geral, amigo com amigo, parece 30

ser a mesma questão que a de determinar qual seja a sua conduta justa, porque um homem não parece ter os mesmos deveres para com um amigo, um estranho, um camarada e um condiscípulo.

13

Existem três espécies de amizade, como dissemos no começo de nossa 35 investigação[110], e com respeito a cada uma delas alguns são amigos em termos de igualdade e outros em virtude de uma superioridade (pois não só homens igualmente bons podem tornar-se 1162 b amigos, mas um homem melhor pode fazer amizade com outro pior, e também nas amizades que se baseiam no prazer ou na utilidade os amigos podem ser iguais ou desiguais quanto aos benefícios que conferem). Assim sendo, os iguais devem ser amigos numa base de igualdade quanto ao amor e a todos os outros respeitos, ao passo que os desiguais devem beneficiar-se proporcionalmente à sua superioridade ou inferioridade.

5 As queixas e censuras surgem unicamente ou principalmente nas amizades que se baseiam na utilidade, e isso está conforme ao que seria de esperar. Com efeito, os que são amigos com base na virtude anseiam por fazer bem um ao outro (pois que isso é uma marca de virtude e de amizade), e entre homens que emulam entre si nessas coisas não pode haver queixas nem disputas. Ninguém é ofendido por um homem que o 10 ama e lhe faz bem — e, se é uma pessoa de nobres sentimentos, vinga-se fazendo bem ao outro. E o homem que supera o outro nos serviços prestados não se queixará do seu amigo, visto que obtém aquilo que tinha em vista: com efeito, cada um deles deseja o que é bom. E tampouco nas amizades baseadas no prazer surgem muitas queixas, porque ambos recebem simultaneamente o que desejam, se se comprazem em passar o tempo juntos; e mesmo o homem que se queixasse de 15 outro por não lhe proporcionar prazer seria ridículo, uma vez que depende dele não passar seus dias em companhia desse outro.

Mas a amizade que se baseia na utilidade é repleta de queixas; porquanto, como cada um se utiliza do outro em seu próprio benefício, sempre querem lucrar na transação, e pensam que saíram prejudicados e censuram seus amigos porque não recebem tudo o que "necessitam e merecem"; e os que fazem bem a outros não podem ajudá-los tanto quanto eles querem. 20

Ora, é de supor que, sendo a justiça de duas espécies, uma não escrita e a outra legal, haja também uma espécie moral e outra legal de amizade baseada na utilidade. E assim, as queixas surgem principalmente quando os homens não dissolvem a relação dentro do espírito do mesmo tipo de amizade em que a contraíram.

O tipo *legal* é aquele que assenta 25 sobre termos definidos. Sua variedade puramente comercial baseia-se no pagamento imediato, enquanto a variedade mais liberal dá uma certa margem de tempo, mas estipula uma troca definida. Nesta variedade a dívida é clara e não ambígua, mas a sua protelação contém um elemento de amizade; e por isso alguns Estados não 30 admitem ações judiciais em torno de

[110] 1156 a 7. (N. do T.)

tais acordos, mas pensam que os homens que transacionaram numa base de crédito devem aceitar as conseqüências.

O tipo *moral* não assenta em termos fixos. Faz uma dádiva, ou o que quer que seja, como se fosse a um amigo; mas espera receber outro tanto ou mais, como se não tivesse dado e sim emprestado; e, se a situação de um deles é pior após dissolver-se a relação do que antes de havê-la contraído, esse homem se queixará. Isso acontece porque todos os homens ou a maioria deles desejam o que é nobre mas escolhem o que é vantajoso; ora, é nobre fazer bem a um outro sem visar a qualquer compensação, mas receber benefícios é que é vantajoso.

Portanto, cabe-nos retribuir, se possível, com o equivalente do que recebemos (porque não devemos fazer de um homem nosso amigo contra a sua vontade; é preciso reconhecer que nos enganamos de começo, aceitando um benefício de uma pessoa de quem não devíamos aceitá-lo, já que não era nosso amigo, nem de alguém que o fez simplesmente por fazer; e cumpre-nos saldar as contas exatamente como se tivéssemos sido beneficiados com base em termos fixos). Em verdade, teríamos concordado em retribuir se pudéssemos (do contrário, o próprio benfeitor não contaria com isso); e, por conseguinte, devemos retribuir, se isso nos é possível. Mas de início devemos considerar o homem por quem estamos sendo beneficiados e em que termos ele procede, a fim de aceitar o benefício nesses termos, ou então recusá-lo.

É discutível se devemos medir um serviço pela sua utilidade para o beneficiado e retribuí-lo nessa base, ou pela benevolência do benfeitor. Com efeito, os que recebem dizem ter recebido de seus benfeitores o que custou pouco a estes e que eles poderiam ter obtido de outros — subestimando dessa forma o serviço; ao passo que os benfeitores, pelo contrário, afirmam ter feito o máximo que podiam e o que não poderia ter sido obtido de outros, e que o serviço foi prestado em ocasião de perigo ou de necessidade.

Ora, se a amizade é do tipo que visa à *utilidade,* certamente a vantagem para o beneficiado é a medida, porquanto é ele quem solicita o serviço e o outro o ajuda na suposição de que receberá o equivalente. Destarte, a ajuda foi exatamente igual à vantagem do beneficiado, o qual, por conseguinte, deve retribuir com o equivalente do que recebeu, ou mais (pois isso seria mais nobre).

Nas amizades que se baseiam na *virtude*, por outro lado, não surgem queixas, mas o propósito do benfeitor é uma espécie de medida; pois no propósito reside o elemento essencial da virtude e do caráter.

14

Também nas amizades que se baseiam na superioridade surgem dissensões, pois cada qual espera obter mais proveito delas, mas, quando isso acontece, a amizade se dissolve. Não só o homem melhor pensa que lhe cabe receber mais, de vez que um homem bom faz jus a mais, como o mais útil espera a mesma coisa. E dizem que um homem inútil não deve receber tanto quanto eles, visto que nesse caso a amizade deixa de ser amizade para converter-se num serviço público quando os seus proveitos não correspondem ao valor dos benefícios conferidos. Porque tais pessoas pensam que,

assim como numa sociedade comercial os que entram com mais devem ganhar mais, o mesmo deve suceder na amizade. Mas o homem que se encontra em estado de necessidade e inferioridade faz a reivindicação contrária: pensa que é próprio de um bom amigo ajudar
35 os necessitados. De que serviria, diz ele, ser amigo de um homem bom ou poderoso se não se tirasse nenhum proveito disso?

1163 b Seja como for, parece que cada parte é justificada na sua asserção e que cada um deveria tirar mais vantagem da amizade do que o outro — não maior quantidade da mesma coisa, porém, mas o superior em honra e o inferior em ganho; porquanto a honra é o prêmio da virtude e da beneficência, enquanto o ganho é a ajuda de que necessita a inferioridade.

5 O mesmo parece suceder nas disposições constitucionais: o homem que não contribui com nada para o bem comum não é honrado, pois o que pertence ao público é dado a quem o beneficia, e a honra pertence ao público. Não é possível receber ao mesmo tempo riqueza e honra do patrimônio comum. Com efeito, ninguém se conforma em receber a parte menor em
10 *todas* as coisas; destarte, ao homem que perde a riqueza confere-se honra, e riqueza ao que consente em ser pago, já que a proporção ao mérito iguala as partes e preserva a amizade, como dissemos[111].

[111] 1 162 a 34 — 1162 b 4; cf. 1158 b 27, 1159 a 35 — 1159 b 3. (N. do T.)

É também essa, portanto, a maneira pela qual nos deveríamos associar com desiguais: o homem que é beneficiado com respeito à riqueza ou à virtude deve retribuir com honra, compensando o outro na medida de suas capacidades. Porquanto a amizade pede a um homem que faça o que pode e não 15 o que é proporcional aos méritos do caso, já que isso nem sempre é possível, como, por exemplo, nas honras prestadas aos deuses ou aos pais. Com efeito, ninguém jamais lhes poderia pagar o equivalente do que recebe, mas o homem que os serve na medida de suas capacidades é considerado um homem bom.

Eis aí por que não parece lícito a um homem repudiar seu pai (embora o pai 20 possa repudiar o filho). Como devedor que é, deve pagar, mas nada do que um filho possa fazer equivalerá ao que recebeu, de modo que ele continua sempre em dívida. Mas, assim como os credores podem perdoar uma dívida, também um pai pode fazê-lo. E, por outro lado, pensa-se que ninguém repudiaria um filho que não fosse profundamente perverso; porque, além da 25 amizade natural entre pai e filho, é próprio da natureza humana não enjeitar a ajuda de um filho. Mas este, se de fato é perverso, evitará ajudar o pai ou não fará muita questão disso; porquanto a maioria deseja receber benefícios mas evita fazê-los, como coisa que não compensa.

Sobre estas questões dissemos o 30 suficiente.

LIVRO IX

1

35 Em todas as amizades entre dessemelhantes é, como dissemos[112], a proporção que iguala as partes e preserva a amizade. Por exemplo, na forma política de amizade, o sapateiro recebe 1164 a uma compensação pelos seus produtos na proporção do que eles valem, e o mesmo sucede com o tecelão e outros artífices. Ora, aqui foi estabelecida uma medida comum sob a forma de dinheiro, à qual tudo é referido e pela qual tudo se mede. Mas na amizade entre amantes, por vezes o amante se queixa de que o seu excesso de amor não é recompensado com amor (embora não tenha nada, talvez, que o faça 5 digno de ser amado), enquanto o amado se queixa com freqüência de que o amante, que outrora lhe prometia tudo, agora não cumpre nada. Tais incidentes acontecem quando o amante ama o amado com vistas no prazer, enquanto o amado ama o amante com vistas na utilidade, e nenhum dos dois possui as qualidades que deles se esperam. Se tais são os objetivos da amizade, esta se dissolve quando os dois não 10 obtêm as coisas que constituíam os motivos de seu amor; porquanto nenhum deles amava o outro por si mesmo, mas apenas as suas qualidades, e estas não eram duradouras. Eis aí por que essas amizades também são passageiras. Mas o amor dos caracteres, como dissemos[113], perdura porque só depende de si mesmo.

Surgem desentendimentos quando o que as pessoas obtêm é algo diferente daquilo que desejam, pois é, então, como se nada tivessem obtido. Veja-se 15 a história do homem que fez trato com um citarista, prometendo dar-lhe tanto mais quanto melhor cantasse; mas pela manhã, quando o outro reclamou o cumprimento da promessa, ele respondeu que havia retribuído prazer com prazer. Ora, se fosse prazer o que ambos queriam, tudo estaria bem; mas se um queria prazer enquanto o outro queria ganho, e um recebeu o que queria, mas o outro não, os termos da transação não foram devidamente cumpridos; pois o que cada um neces- 20 sita é aquilo a que se aplica, e é em troca disso que dá o que tem.

Mas quem fixará o valor do serviço: o que se sacrifica ou o que alcança a vantagem? Seja como for, o outro parece deixar a decisão com ele. Era assim, segundo se conta, que Protágoras costumava proceder: toda vez 25 que ensinava uma coisa qualquer, mandava o aluno estimar o valor do conhecimento e aceitava a quantia que ele tivesse fixado. Mas em tais assuntos alguns aprovam o aforismo: "Que cada um tenha a sua recompensa fixa[114]".

[112] Cf. 1132 b 31-33, 1158 b 27 1159 a 35 — 1159 b 3, 1162 a 34 — 1162 b 4, 1 163 b 11. (N. do T.)

[113] 1156 b 9-12. (N do T.)

[114] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 370, Rzach. (N. do T.)

Os que, tendo recebido o dinheiro com antecipação, não fazem nada do que haviam prometido por causa da extravagância de suas promessas são naturalmente objetos de queixa porque não cumprem o que pactuaram fazer. Os sofistas são talvez forçados a agir assim porque ninguém lhes daria dinheiro em troca das coisas que eles realmente sabem. Essas pessoas, por conseguinte, se não fazem aquilo para que foram pagas, são naturalmente objetos de queixa.

Mas quando não há contrato de serviço, aqueles que renunciam a alguma coisa no interesse da outra parte não podem, como dissemos[115], ser acusados, porquanto essa é a natureza da amizade baseada na virtude; e a retribuição lhes deve ser feita de acordo com o seu propósito (pois o propósito é o que caracteriza tanto um amigo como a virtude). E da mesma forma, segundo parece, deveriam ser retribuídos aqueles com quem estudamos filosofia, pois o seu valor não pode ser medido pelo dinheiro, nem há honra que esteja à altura de seus serviços; entretanto, é talvez suficiente, como no caso dos deuses e de nossos pais, dar-lhes aquilo que podemos.

Se a dádiva não era dessa espécie mas foi feita com a mira na retribuição, é certamente preferível que se retribua de maneira que pareça justa a ambas as partes; mas, se isso não for possível, não apenas será necessário mas também justo que o primeiro beneficiado fixe a recompensa. Com efeito, se o outro receber em troca o equivalente da vantagem auferida por ele, ou o preço que teria pago pelo prazer, terá recebido o que é justo da parte do primeiro beneficiado.

Vemos acontecer o mesmo com as coisas que são postas à venda, e em alguns lugares a lei proscreve as demandas originadas de contratos voluntários, partindo do princípio de que cada um deve ajustar suas contas com aqueles a quem deu crédito, dentro do mesmo espírito em que transacionou com eles. A lei considera mais justo que as condições sejam fixadas pelo homem a quem se concedeu crédito do que pelo outro, pois que a maioria das coisas não são estimadas no mesmo valor pelos que as possuem e pelos que necessitam delas. Cada classe dá grande valor ao que é seu e que ela oferece; não obstante, a retribuição é feita nos termos fixados pelo que recebe. Mas, sem dúvida, este deve avaliar uma coisa não pelo que lhe parece valer quando a possui e sim pelo valor que lhe atribuía antes de possuí-la.

[115] 1162 b 6-13. (N. do T.)

2

Outro problema é levantado por perguntas do gênero das seguintes: Devemos dar preferência em todas as coisas a nosso pai e obedecer-lhe, ou depositar nossa confiança num médico quando estamos doentes e escolher um homem de tirocínio militar quando nos compete eleger um general? E, analogamente, devemos prestar serviço de preferência a um amigo ou a um homem bom, e mostrar-nos gratos a um benfeitor ou obsequiar um amigo, se não for possível fazer ambas as coisas?

Não é verdade que todas essas questões são difíceis de resolver com precisão? Porquanto elas admitem variações de toda sorte, tanto com respeito

à magnitude do serviço como à sua 30 nobreza e à sua necessidade. Mas que não devemos dar preferência em todas as coisas à mesma pessoa é bastante claro; e, em geral, é mais certo retribuir benefícios do que obsequiar amigos, e antes de fazer um empréstimo a um amigo devemos pagar o nosso credor.

Mas talvez nem isto seja sempre verdadeiro: por exemplo, deve um homem que foi resgatado das mãos de bandidos resgatar em troca o que o 35 libertou, seja ele quem for (ou pagar-lhe, se ele não foi capturado, mas exige 1165 a pagamento), ou, em vez disso, deve resgatar o seu pai? Dir-se-ia que o certo é resgatar o pai mesmo de preferência a si próprio.

Como dissemos[116], pois, em geral a dívida deve ser paga, mas se a dádiva é extremamente nobre ou necessária cumpre atender também a estas consi- 5 derações. Porque às vezes nem sequer é justo retribuir com o equivalente do que recebemos, quando uma das partes prestou serviço a um homem que sabe ser bom, enquanto a outra retribui a 10 alguém que acredita ser mau. E, às vezes, não devemos emprestar a quem nos fez um empréstimo, pois o primeiro emprestou a um homem bom, esperando reaver o seu empréstimo, enquanto o outro não tem esperança de ser pago por alguém que passa por ser mau. Portanto, se isto é a verdade, a exigência não é justa; e se não é, mas acredita-se que seja, ninguém consideraria estranha a recusa. Como acentuamos muitas vezes[117], as discussões a respeito de sentimentos e ações são tão definidas ou indefinidas quanto os seus objetos.

Que não devemos fazer a mesma retribuição a cada um, nem dar a um pai a preferência em todas as coisas, 15 assim como não oferecemos todos os sacrifícios a Zeus, é suficientemente claro. Mas, como devemos prestar coisas diferentes aos pais, aos irmãos, aos camaradas e aos benfeitores, a cada classe devemos prestar o que for apropriado e decoroso. E isso é o que as pessoas parecem realmente fazer. Para as bodas convidam os parentes, pois estes fazem parte da família e, por conseguinte, participam também dos acontecimentos que a afetam; e por 20 ocasião dos enterros também consideram apropriado que se reúnam os parentes antes de mais ninguém, pela mesma razão.

No que toca aos alimentos, pensa-se que devemos ajudar nossos pais antes de qualquer outro, pois que deles recebemos outrora o nosso sustento e é mais honroso ajudar a esse respeito os autores de nosso ser, mesmo de preferência a nós próprios. E também devemos honrar nossos pais como honramos os deuses, porém não lhes prestar 25 toda e qualquer honra; acresce que as mesmas honras não convêm ao pai e à mãe, nem se lhes deve dar as que se costuma conferir a um filósofo ou um general, e sim as que são devidas a um pai ou a uma mãe.

A todas as pessoas mais velhas, igualmente, devem ser prestadas as honras que convêm à sua idade, erguendo-nos para recebê-las, procurando lugares para elas, etc.; ao passo que aos camaradas e amigos devemos dar a liberdade de expressar-se e o uso de todas as coisas em comum. 30

E também aos parentes, aos contribais, aos concidadãos e a cada uma das outras classes deve-se sempre procurar prestar o que for apropriado e comparar os direitos de cada classe com respeito à proximidade de relação, e à virtude ou necessidade. A compara-

[116] 1164 b 31 — 1165 a 2. (N. do T.)

[117] 1094 b 11-27, 1098 a 26-29, 1103 b 34 — 1104 a 5. (N. do T.)

ção é mais fácil quando as pessoas pertencem à mesma classe, e mais trabalhosa quando são diferentes. Nem por isso devemos furtar-nos à tarefa, mas cumpre-nos decidir a questão como melhor pudermos.

3

Outra questão que se apresenta é sobre se convém ou não romper a amizade quando a outra parte não permanece a mesma. Talvez se possa dizer que não há nada de estranho em romper uma amizade baseada na utilidade ou no prazer quando nossos amigos já não possuem tais atributos. Pois foi por causa destes que nos tornamos amigos; e quando eles deixam de existir, é razoável que não se sinta mais amor. Mas poderíamos queixar-nos de um outro se, tendo-nos ele amado pela nossa utilidade ou aprazibilidade, simulou amar-nos pelo nosso caráter. Porque, como dissemos no começo[118], as mais das vezes surgem os desentendimentos entre amigos quando não são amigos dentro do espírito em que pensam sê-lo. E assim, quando um homem iludiu a si mesmo julgando que era amado pelo seu caráter e isso não correspondia em absoluto à verdade, não pode ele censurar a ninguém senão a si próprio; mas quando foi iludido pelas simulações da outra pessoa, é justo que se queixe de quem o enganou — mais justo, até, do que quando nos queixamos de falsificadores de moedas, porquanto o mal diz respeito a uma coisa mais valiosa.

Mas quando aceitamos um homem como bom e ele se revela e patenteia mau, devemos continuar a amá-lo? Isso é certamente impossível, visto que não se podem amar todas as coisas, mas apenas o que é bom. O que é mau nem pode nem deve ser amado, pois ninguém tem o dever de amar o mau, nem de tornar-se semelhante a ele; e já temos dito[119] que o semelhante é caro ao semelhante.

Deve, então, ser a amizade imediatamente rompida? Ou não será assim em todos os casos, mas apenas quando nossos amigos são incuráveis em sua maldade? Se são passíveis de reforma, deveríamos antes procurar ajudá-los no que toca ao seu caráter ou aos seus bens materiais, tanto mais que isso é melhor e mais característico da amizade. Mas ninguém acharia estranho que alguém rompesse semelhante amizade, pois não era amigo de um homem dessa espécie; uma vez que seu amigo mudou e ele não pode salvá-lo, é justo que o abandone.

Mas se um dos amigos permanecesse o mesmo e o outro se tornasse melhor e o ultrapassasse grandemente em virtude, deveria o segundo tratar o primeiro como amigo? Seguramente, isso não é possível. A verdade do que dizemos se evidencia sobretudo quando o intervalo é grande, como no caso das amizades de infância: se um dos amigos permaneceu uma criança quanto ao intelecto, ao passo que o outro se tornou um homem na inteira acepção da palavra, como podem continuar amigos se não aprovam as mesmas coisas, nem se deleitam ou contristam com as mesmas coisas? Porquanto

[118] 1162 b 23-25. (N. do T.)

[119] 1156 b 19-21, 1159 b 1. (N. do T.)

nem mesmo com respeito um ao outro haverá concordância entre os seus gostos, e sem isso (como já vimos[120]), não pode haver amizade, pois impossível é 30 viverem os dois juntos. Já discutimos, porém, estes assuntos[121].

Devemos, então, conduzir-nos para com ele como se nunca tivéssemos sido seu amigo? Certamente nos recordaremos de nossa antiga intimidade, e como somos de opinião que convém obsequiar nossos amigos de preferência a estranhos, também no caso 35 dos que foram nossos amigos devemos levar em consideração a amizade de outrora, se o rompimento não se deveu a um excesso de maldade.

120 1157 b 22-24. (N. do T.)

121 *Ibid.* 17-24, 1158 b 33-35. (N. do T.)

4

1166 a As relações amigáveis com seu semelhante e as marcas pelas quais são definidas as amizades parecem proceder das relações de um homem para consigo mesmo. Com efeito (1), definimos um amigo como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou (2) como aquele que deseja que seu amigo exista 5 e viva, por ele mesmo; e isso é o que as mães fazem aos seus filhos e o que fazem os amigos que entraram em conflito[122]. E (3) outros o definem como aquele que vive na companhia de um outro e (4) tem os mesmos gostos que ele, ou (5) o que compartilha os pesares e alegrias de seu amigo; e isso também é encontrado principalmente nas mães. É por alguma destas características que a amizade é definida.

10 Ora, cada uma delas é verdadeira do homem bom em relação a si mesmo (e de todos os outros homens na medida em que se consideram bons; a virtude e o homem bom parecem, como dissemos[123], ser a medida de todas as classes de coisas). Com efeito, as suas opiniões são harmônicas e ele deseja de toda a sua alma as mesmas coisas; por conseguinte, deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo, e o faz (pois é 15 característico do homem bom pôr em prática o bem), e assim procede no seu próprio interesse (isto é, no interesse do elemento intelectual que possui em si e que é considerado como sendo o próprio homem); e a si mesmo deseja a vida e a preservação, em especial do elemento em virtude do qual ele pensa. Porquanto a existência é boa para o homem virtuoso, e cada um deseja para si o que é bom, ao passo que nin- 20 guém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa (quanto a isso, Deus é quem tem a posse atual do bem). Tal homem só deseja essas coisas com a condição de continuar sendo o que é; e o elemento pensante parece ser o próprio indivíduo, ou sê-lo mais do que qualquer outro dos elementos que o formam. E ele deseja viver consigo mesmo, e o faz com prazer, já que se compraz na recordação de seus atos passados e suas esperanças para o fu- 25 turo são boas, e portanto agradáveis. Tem, do mesmo modo, a mente bem provida de objetos de contemplação. E sofre e se alegra, mais do qualquer outro, consigo mesmo; porquanto a mesma coisa é sempre dolorosa, e a

122 Alguns editores eliminam esta parte final. Mas o sentido deve ser: Houve uma controvérsia que lhes prejudica a união, mas ainda os deixa com boa disposição de um para com o outro. (N. do E.)

123 1113 a 22-33, cf. 1099 a 13. (N. do T.)

mesma coisa, sempre agradável, e não uma coisa agora e outra depois. Ele não tem, por assim dizer, nada de que possa arrepender-se.

Logo, como cada uma destas características pertence ao homem bom em relação a si mesmo, e ele se relaciona para com o seu amigo como para consigo mesmo (pois o amigo é um outro "eu"), pensa-se que a amizade é também um destes atributos, e que aqueles que possuem estes atributos são amigos. Se há ou não amizade entre um homem e ele mesmo, é uma questão que podemos deixar de lado por ora. Parece haver amizade na medida em que ele é dois ou mais, a julgar pelos atributos da amizade que mencionamos acima e pelo fato de que o extremo da amizade é comparado ao amor que sentimos por nós mesmos.

Entretanto, os atributos mencionados parecem pertencer à maioria dos homens, por deploráveis criaturas que eles sejam. Devemos então dizer que, na medida em que estão satisfeitos consigo e se consideram bons, eles participam desses atributos? O certo é que nenhum homem radicalmente mau e ímpio os possui ou sequer parece possuí-los. Não se pode dizer, tampouco, que as pessoas inferiores os possuam, pois tais pessoas não se harmonizam consigo mesmas, e apetecem certas coisas, mas racionalmente desejam outras.

Isto é verdadeiro, por exemplo, dos incontinentes, que escolhem, em lugar das coisas que eles mesmos julgam boas, outras que são agradáveis mas perniciosas; enquanto outras pessoas ainda, por covardia e indolência, se esquivam de fazer o que consideram melhor para elas próprias. E os que cometeram muitos atos abomináveis e são odiados pela sua maldade esquivam-se à própria vida e destroem a si mesmos. E os maus buscam outras pessoas com quem passar os seus dias e fugir de si mesmos; pois lembram-se de muitos crimes e prevêem outros semelhantes quando estão sozinhos, mas esquecem-nos quando têm companhia. E, não possuindo em si nada de louvável, não sentem nenhum amor por si mesmos. Por isso, tais homens tampouco se alegram ou sofrem consigo próprios; porquanto a sua alma é dilacerada por forças contrárias, e um dos elementos que a constituem, em razão da sua maldade, sofre quando se abstém de certos atos, enquanto a outra parte se rejubila, e uma delas o arrasta numa direção e a outra na direção contrária, como se o quisessem esquartejar. Se um homem não pode sentir dor e prazer ao mesmo tempo, pelo menos ao cabo de alguns instantes sofre *porque* sentiu prazer e desejaria que tais coisas não lhe fossem agradáveis; porque os maus têm a alma pejada de arrependimento.

Por esses motivos o homem mau não parece amigavelmente disposto sequer para consigo mesmo, uma vez que nele não existe nada digno de amor. De modo que, se ter semelhante índole é ser a mais desgraçada das criaturas, devemos envidar todos os esforços para evitar a maldade e procurar ser bons, porque só assim poderemos ser amigos de nós mesmos e dos outros.

5

A benevolência é uma espécie de relação amigável, mas não se identifica com a amizade, pois que tanto podemos senti-la para com pessoas a quem

não conhecemos como sem que elas próprias o saibam, ao passo que com a amizade não sucede assim. Isto, aliás, já ficou dito atrás[124]. Mas a benevolência não é sequer um sentimento amistoso, já que não envolve intensidade ou desejo, enquanto o sentimento de amizade é acompanhado desses ele- 35 mentos. Além disso, amizade implica intimidade, enquanto a benevolência pode surgir repentinamente, como acontece para com os adversários 1167a numa competição: sentimos benevolência para com eles e compartilhamos os seus desejos, mas não cooperaríamos em nada com eles; porque, como dizíamos, esse sentimento nos vem de súbito e nós só os amamos superficialmente.

A benevolência parece, pois, ser um começo de amizade, como o prazer dos olhos é o começo do amor. Porque 5 ninguém ama se não se deleitou de início com a forma do ser amado; mas nem por isso o que se deleita com a forma de um outro o ama: é também preciso que sinta a sua falta quando está ausente e que anseie pela sua presença. Do mesmo modo, não é possível que duas pessoas sejam amigas se antes não sentiram benevolência uma para com a outra, mas pelo simples fato de sentirem benevolência não se pode dizer que sejam amigas, porquanto apenas *desejam* bem ao outro, mas não cooperariam em nada com ele nem se dariam ao trabalho de ajudá-lo.

E assim, por uma extensão do termo 10 amizade, poder-se-ia dizer que a benevolência é uma amizade inativa, se bem que passe a ser amizade verdadeira quando se prolonga e chega ao ponto da intimidade. Não se trata aqui, porém, da amizade baseada na utilidade nem da que tem por objeto o prazer, pois tampouco a benevolência surge em tais condições.

O homem que recebeu um benefício retribui com benevolência, e nisso não 15 faz senão o que é justo, enquanto o que deseja a prosperidade de alguém porque espera enriquecer através dele não parece sentir benevolência para com tal pessoa, mas antes para consigo mesmo, assim como um homem não é amigo de outro se o estima apenas por causa de algum proveito que possa tirar dele. Em geral, a benevolência surge em virtude de alguma excelência ou mérito, quando um homem parece a outro belo, bravo ou algo de semelhante, como fizemos ver no caso dos 20 adversários numa competição.

[124] 1155 b 32 — 1156 a 5. (N. do T.)

6

A unanimidade também parece ser uma relação amigável. Por este motivo não é ela identidade de opinião, a qual poderia ocorrer mesmo entre pessoas que não se conhecem. E tampouco dizemos que os que têm a mesma opinião sobre todo e qualquer assunto sejam unânimes, como por exemplo os que concordam no tocante aos corpos 25 celestes (pois a unanimidade a esse respeito não é uma relação amigável); mas dizemos que uma cidade é unânime quando os homens têm a mesma opinião sobre o que é de seu interesse, escolhem as mesmas ações e fazem em comum o que resolveram.

É, portanto, a respeito das coisas a fazer que se diz que as pessoas são unânimes; e, entre elas, dos assuntos importantes em que é possível a ambas ou a todas as partes obterem o que pre- 30 tendem; por exemplo, uma cidade é

unânime quando todos os cidadãos pensam que os seus cargos públicos devem ser eletivos, ou que convém fazer aliança com Esparta, ou que Pítaco deve governá-la — numa ocasião em que o próprio Pítaco também deseje governar. Mas quando cada uma de duas pessoas deseja para si a posse da coisa em questão, como os capitães nas *Fenícias*[195], elas entram em choque; porquanto não há unanimidade quando cada uma das partes pensa na mesma coisa, seja ela qual for, mas apenas quando pensam na mesma coisa *nas mesmas mãos*, por exemplo, quando tanto o povo como os da classe superior desejam que os melhores homens governem; porque assim, e só assim, todos alcançarão o que pretendem.

A unanimidade parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre coisas que são de nosso interesse e que têm influência em nossa vida.

Ora, uma tal unanimidade é encontrada entre os homens bons, pois estes são unânimes tanto consigo mesmos como uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento (já que os desejos de tais homens são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar); e desejam o que é justo e vantajoso, e esses são os objetos de seus esforços comuns. Mas os homens maus não podem ser unânimes a não ser dentro de limites muito reduzidos, como tampouco podem ser amigos, visto que ambicionam mais do que o seu quinhão justo de vantagens, enquanto, no trabalho e no serviço público, ficam muito aquém da parte que lhes compete. E cada homem, desejando vantagens para si mesmo, critica o seu vizinho e lhe faz obstáculo; porque, se as pessoas não forem vigilantes, o patrimônio comum não tardará a ser completamente demolido. Daí resulta encontrarem-se em estado de luta, procurando coagir uns aos outros sem que ninguém se disponha a fazer o que é justo.

[125] Eurípides, *As Virgens Fenícias*, 588 ss. (N. do T.)

7

Os benfeitores, segundo se pensa, amam aqueles a quem fizeram bem mais do que estes os amam, e discute-se este ponto como se fosse paradoxal. A maioria julga que isso acontece porque os segundos se encontram na posição de devedores e os primeiros, de credores; e por conseguinte, assim como os que tomaram dinheiro emprestado desejam que os seus credores não existissem, ao passo que estes chegam a zelar pela segurança de seus devedores, também se pensa que os benfeitores desejam longa vida aos objetos de suas boas ações, pois desse modo poderão contar com a gratidão deles, enquanto os beneficiários não se interessam em lhes retribuir dessa forma.

Epicarno acharia talvez que eles falam assim porque "olham as coisas pelo lado mau[126]", mas isso é muito próprio da natureza humana; porque a maioria das pessoas têm a memória curta e antes desejam ser bem tratadas do que tratar bem ao próximo. Mas a causa parece ter raízes mais profundas na natureza das coisas, e o caso dos

[126] Fragmento 146, Kaibel. (N. do T.)

que emprestaram dinheiro nem sequer apresenta analogia com este. Com efeito, os credores não têm nenhum sentimento amistoso para com os seus devedores, mas apenas desejam vê-los em segurança por causa do que têm a receber deles; enquanto os que prestaram um serviço a outrem sentem amizade e amor por aqueles a quem serviram, mesmo que estes não lhes sejam de nenhuma utilidade nem jamais possam vir a sê-lo. É o que acontece também com os artífices, por exemplo: cada um ama o trabalho saído de suas mãos muito mais do que o amaria este se pudesse adquirir vida. E mais que ninguém, talvez, os poetas, que devotam excessivo amor aos seus poemas, idolatrando-os como se fossem seus filhos.

A posição dos benfeitores é semelhante: a pessoa a quem fizeram bem é como se fosse sua obra, que eles amam mais do que a obra ama o seu artífice. Isso, porque a existência é para todos os homens uma coisa digna de ser escolhida e amada; ora, nós existimos em virtude da atividade (isto é, vivendo e agindo), e a obra é, em certo sentido, uma produtora de atividade; portanto, o artífice ama a sua obra porque ama a existência. E isso tem raízes profundas na natureza das coisas, pois o que ele é em potência, sua obra o manifesta em ato.

Ao mesmo tempo, para o benfeitor é nobre aquilo que depende da sua ação. E assim se deleita com o objeto da sua ação, enquanto o paciente não vê nada de nobre no agente, mas no máximo algo de vantajoso; e isso é menos agradável e estimável. O que é agradável é a atividade do presente, a esperança do futuro e a memória do passado; mais agradável que tudo, porém, e também mais estimável, é o que depende da atividade. Ora, para o homem que fez alguma coisa a sua obra permanece (pois o nobre é duradouro), mas para aquele que foi objeto da ação a utilidade não tarda a passar. E a lembrança das coisas nobres é agradável, enquanto a das coisas úteis não costuma sê-lo, ou o é menos. No caso da expectação, contudo, o contrário disso é que parece ser verdadeiro.

Acresce que o amor é como a atividade, e ser amado assemelha-se à passividade; e o amor e os seus concomitantes são os atributos dos mais ativos dentre os homens.

E finalmente, todos os homens têm maior amor ao que ganharam como fruto do seu trabalho. Por exemplo, os que fizeram a sua fortuna amam-na mais do que aqueles a quem ela veio por herança; e ser bem tratado não parece envolver trabalho, enquanto fazer bem a outrem é tarefa laboriosa. São estas também as razões por que as mães têm mais amor a seus filhos do que os pais; pô-los no mundo lhes custou mais dores e elas sentem mais profundamente que os filhos lhes pertencem. Este último ponto parece aplicar-se igualmente aos benfeitores.

8

Também se discute a questão de se um homem deveria amar acima de tudo a si mesmo ou a alguma outra pessoa. São criticados aqueles que amam a si mesmos mais do que a qualquer outra coisa e dá-se-lhes o nome de ególatras, que é considerado um epíteto pejorativo; e um homem mau parece fazer tudo no seu próprio interesse, e isso tanto mais quanto pior ele

for. É acusado, por exemplo, de não fazer nada espontaneamente, enquanto o homem bom age tendo em vista a honra, sacrificando os seus interesses pessoais, e isso tanto mais quanto melhor ele for.

35 Mas os fatos estão em conflito com estes argumentos, o que aliás não é de surpreender. Com efeito, dizem os homens que deveríamos amar acima de 1168 b tudo o nosso melhor amigo, e o melhor amigo de um homem é aquele que lhe deseja bem por ele mesmo, ainda que ninguém venha a ter conhecimento disso; e esses atributos são encontrados principalmente na atitude de um homem para consigo mesmo, como todos os outros atributos pelos quais é 5 definido um amigo; porque, como dissemos[127], foi a partir desta relação que todas as características da amizade se estenderam aos nossos semelhantes. E isto é confirmado pelos provérbios, como "uma só alma[128]", "os amigos possuem todas as coisas em comum", "amizade é igualdade" e "a caridade começa por casa", pois todas essas características são encontradas principalmente na relação de um homem para consigo mesmo. Ele próprio é o seu melhor amigo, e por isso deveria amar a si mesmo acima de 10 tudo. É, pois, razoável indagar qual das duas opiniões seguiremos, porque ambas são plausíveis.

Talvez convenha distinguir esses argumentos uns dos outros e determinar em que medida e a que respeito cada uma das opiniões é verdadeira. Ora, a verdade poderá tornar-se evidente se apreendermos o sentido em que cada escola usa a expressão 15 "amigo de si mesmo". Os que a usam como termo de censura atribuem a autofilia aos que abocanham um quinhão maior de riquezas, honras e prazeres corporais, pois essas são as coisas que a maioria deseja e pelas quais se esforça como se fossem as melhores de todas; e também por esse motivo se tornam objetos de competição. E os 20 que são cúpidos com respeito a elas satisfazem os seus apetites e, de modo geral, os seus sentimentos e o elemento irracional de sua alma.

Ora, a maioria dos homens são dessa natureza, e esse é o motivo de ser usado o epíteto em tal acepção: ele recebe o seu significado do tipo predominante de autofilia, que é mau. É justo, por conseguinte, que os homens que amam a si mesmos desse modo sejam objetos de censura.

E é evidente que a maioria das pessoas costumam chamar amigos de si mesmos aqueles que se dão preferência com respeito a objetos dessa espécie; 25 porque, se um homem fizesse sempre questão de que ele mesmo, acima de todas as coisas, agisse com justiça e temperança ou de acordo com qualquer outra virtude, e em geral procurasse sempre assumir para si a conduta mais nobre, ninguém chamaria amigo de si mesmo a um tal homem e ninguém o censuraria.

No entanto, ele parece ser mais amigo de si mesmo do que o outro. Pelo menos, atribui a si as coisas mais nobres e melhores, satisfaz o elemento 30 mais valioso de sua natureza e obedece-lhe em todas as coisas. E, assim como uma cidade ou qualquer outro todo sistemático é, com toda a justiça, identificada com o seu elemento mais valioso, o mesmo sucede com o indivíduo humano; e, por conseguinte, o homem que ama esse elemento e o satisfaz é mais amigo de si mesmo que qualquer outro.

Ainda mais: diz-se que um homem tem ou não tem domínio próprio conforme a razão domine ou deixe de

[127] Cap. 4. (N. do T.)

[128] Eurípides, *Orestes*, 1046. (N. do T.)

dominar nele, o que implica que ela é o próprio homem; e as coisas que os homens fazem de acordo com um princípio racional são consideradas mais legitimamente atos seus, e atos voluntários.

É evidente, pois, que esse é o próprio homem, ou que o é mais do que qualquer outra coisa, e também que o homem bom ama acima de tudo essa sua parte. Donde se segue que ele é no mais legítimo sentido da palavra um amigo de si mesmo, e de um tipo diferente daquele que é alvo de censura, tanto quanto o viver de acordo com um princípio racional difere do viver segundo os ditames da paixão, e desejar o que é nobre de desejar o que parece vantajoso.

Por isso, todos os homens aprovam e louvam os que se ocupam em grau excepcional com ações nobres; e se *todos* ambicionassem o que é nobre e dedicassem o melhor de seus esforços à prática das mais nobres ações, todas as coisas concorreriam para o bem comum e cada um obteria para si os maiores bens, já que a virtude é o bem maior que existe.

Portanto, o homem bom deve ser amigo de si mesmo (pois ele próprio lucrará com a prática de atos nobres, ao mesmo tempo que beneficiará os seus semelhantes); mas o homem mau não o é, porque, com o abandono às suas más paixões, ofende tanto a si mesmo como aos outros. Para o homem mau, o que ele faz está em conflito com o que deve fazer, enquanto o homem bom faz o que deve; porque a razão, em cada um dos que a possuem, escolhe o que é melhor para si mesma, e o homem bom obedece à razão.

Do homem bom também é verdadeiro dizer que pratica muitos atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, e, se necessário, dá a vida por eles. Com efeito, um tal homem de bom grado renuncia à riqueza, às honras e em geral aos bens que são objetos de competição, ganhando para si a nobreza, visto que prefere um breve período de intenso prazer a uma longa temporada de plácido contentamento, doze meses de vida nobre a longos anos de existência prosaica, e uma só ação grande e nobre a muitas ações triviais. Ora, os que morrem por outrem certamente alcançam esse resultado; é ele, pois, um grande prêmio que escolhem para si mesmos.

Os homens bons também se desfazem de suas riquezas para que os seus amigos possam ganhar mais, pois, enquanto o amigo de um homem adquire riqueza, ele próprio alcança nobreza: é a ele, portanto, que cabe o maior bem. O mesmo se pode dizer das honras e cargos públicos: tudo isso ele sacrificará ao seu amigo, porque tais atos são nobres e louváveis nele.

Com razão, pois, é um homem assim considerado bom, visto que escolhe a nobreza acima de tudo. E pode ele, inclusive, deixar a ação ao seu amigo: em certas ocasiões é mais nobre sermos a causa da ação de um amigo do que agirmos nós mesmos.

Ve-se, pois, que em todos os atos que atraem louvores aos homens, o homem bom reserva para si o maior quinhão do que é nobre. E neste sentido, como já dissemos, um homem deve ser amigo de si mesmo, porém não no sentido em que a maiora o é.

9

Também se discute sobre se o homem feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que os que são sumamente felizes e auto-suficientes não precisam deles, pois tais pessoas possuem tudo que é bom e, auto-suficientes como são, dispensam o resto; enquanto um amigo, que é um outro "eu", provê o que um homem não pode conseguir pelos seus próprios esforços. Daí as palavras: "quando a fortuna nos sorri, para que precisamos de amigos?[129]"

Mas parece estranho, quando se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, recusar-lhe amigos, que são considerados os maiores bens exteriores. E, se é mais próprio de um amigo fazer bem a outrem do que ser beneficiado, e se dispensar benefícios é característico do homem bom e da virtude, e é mais nobre fazer bem a amigos do que a estranhos, o homem bom necessitará de pessoas a quem possa fazer bem. E por esta razão se pergunta se necessitamos mais de amigos na prosperidade ou na adversidade, subentendendo que não só um homem na adversidade precisa de quem lhe confira benefícios, mas também os prósperos necessitam ter a quem fazer bem.

Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade. Por isso, mesmo o homem bom viverá em companhia de outros, visto possuir ele as coisas que são boas por natureza. E, evidentemente, é melhor passar os seus dias com amigos e homens bons do que com estranhos ou a primeira pessoa que apareça. Logo, o homem feliz necessita de amigos.

Que significa, então, a asserção da primeira escola, e em que sentido corresponde ela à verdade? Dar-se-á o caso de que a maioria dos homens identifiquem os amigos com as pessoas úteis? De tais amigos, é certo que o homem sumamente feliz não tem necessidade, visto já possuir todas as coisas boas; e tampouco necessitará daqueles com quem fazemos amizade por causa do prazer que nos proporcionam, ou só precisará deles em grau muito restrito (pois, sendo aprazível a sua vida, ele dispensa prazeres adventícios); e, como não necessita de *tais* amigos, julga-se que não necessita de amigos em absoluto.

Mas isto, seguramente, não é verdadeiro, porquanto no começo[130] dissemos que a felicidade é uma atividade; e a atividade, evidentemente, é algo que se faz e que não está presente desde o princípio, como uma coisa que nos pertencesse. Se (1) a felicidade consiste em viver e em ser ativo, e a atividade do homem bom é virtuosa e aprazível em si mesma, como dissemos no começo[131], e (2) o fato de uma coisa nos pertencer é um dos atributos que a tornam aprazível, e (3) podemos contemplar o nosso próximo melhor do que a nós mesmos e suas ações melhor do que as nossas, e se as ações dos homens virtuosos que são seus amigos são aprazíveis aos bons (visto possuírem ambos os atributos que são naturalmente aprazíveis) — se assim é, o homem sumamente feliz necessitará de amigos dessa espécie, já que o seu pro-

[129] Eurípides, *Orestes*, 667. (N. do T.)

[130] 1098 a 16, 1098 b 31 1099 a 7. (N. do T.)

[131] 1099 a 14, 21. (N. do T.)

pósito é contemplar ações dignas e ações que sejam suas, e as de um homem bom que seja seu amigo possuem ambas essas qualidades.

Além disso, pensa-se que o homem feliz deve ter uma vida aprazível. Ora, se ele vivesse como um solitário a exis- 5 tência lhe seria dura, pois não é fácil a quem está sozinho desenvolver uma atividade contínua; mas com outros e visando aos outros, isso é mais fácil. Em companhia de outras pessoas, por conseguinte, sua atividade será mais contínua e aprazível em si mesma, como deve ser para o homem sumamente feliz; pois um homem bom, enquanto bom, deleita-se com as ações 10 virtuosas e se entristece com as más, assim como o amante da música sente prazer em ouvir belas melodias e se aborrece com as más. A companhia dos bons também nos oferece um certo adestramento na virtude, como disse Teógnis antes de nós.

Se aprofundarmos um pouco mais a natureza das coisas, um amigo virtuoso parece ser naturalmente desejá- 15 vel a um homem virtuoso. Com efeito, o que é bom por natureza, como dissemos[132], é, para o homem virtuoso, bom e agradável em si mesmo. Ora, a vida é definida, quanto aos animais, pelo poder de percepção, e quanto ao homem, pelo poder de percepção ou de pensamento; e um poder é definido com referência à correspondente atividade, que é a coisa essencial; logo, a vida parece ser essencialmente o ato de perceber ou de pensar. Ora, a vida faz parte das coisas que são boas e aprazí- 20 veis em si mesmas, visto que ela é determinada, e o determinado é da natureza do bom; e o que é bom por natureza também é bom para o homem virtuoso (por isso a vida parece aprazível a todos os homens). Não devemos, contudo, aplicar este princípio a uma vida má e corrupta, nem a uma vida passada entre sofrimentos, pois uma tal vida é indeterminada, tal qual os seus atributos.

25 A natureza da dor se tornará mais clara nas páginas que seguem[133]. Mas, se a vida em si mesma é boa e aprazível (o que parece ser verdadeiro pelo próprio fato de a desejarem todos os homens, e particularmente os que são bons e sumamente felizes: para tais homens, a vida é desejável mais que para quaisquer outros, e sua existência é feliz no mais alto grau); e se quem vê percebe que vê, e quem ouve percebe que ouve, e quem caminha percebe que caminha, e em todas as outras ativida- 30 des há também alguma coisa que percebe que estamos agindo, de modo que, se percebemos, percebemos que percebemos, e, se pensamos, percebemos que pensamos; e se perceber que percebemos ou pensamos é perceber que existimos (pois que a existência foi definida como percepção ou pensamento); e se perceber que vivemos é, 1170 b em si mesmo, uma das coisas aprazíveis (pois a vida é boa por natureza, e é aprazível perceber em si mesmo a presença do que é bom); e se a vida é desejável, e particularmente desejável para os homens bons, porque para eles a existência é boa e aprazível (visto que se comprazem em sentir presente neles o que é bom em si mesmo); e, se 5 o homem virtuoso é para o seu amigo tal como é para si próprio (porquanto o amigo é um outro "eu") — se tudo isso é verdadeiro, assim como o seu próprio ser é desejável para cada homem, igualmente (ou quase igualmente) o é o de seu amigo. Ora, já vimos que o seu ser é desejável porque ele percebe a sua própria bondade, e uma tal percepção é agradável em si

[132] 1099 a 7-11, 1113 a 25-33. (N. do T.)

[133] Livro X, caps. 1-5. (N. do T.)

10 mesma. Ele necessita, por conseguinte, ter consciência também da existência de seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar.

Se, portanto, o ser é desejável em si mesmo para o homem sumamente feliz 15 (visto que é bom e agradável por natureza), e o ser de seu amigo é mais ou menos idêntico ao seu, um amigo será uma das coisas desejáveis. Ora, o que é desejável para ele, é necessário que o possua sob pena de ser deficiente a esse respeito. Para ser feliz o homem necessita, portanto, de amigos virtuosos.

10

20 Devemos, então, fazer o maior número possível de amizades, ou, assim como no tocante à hospitalidade é considerado de bom alvitre "não ser homem de muitos convidados, nem homem de nenhum[134]", a regra se aplica também à amizade e um homem não deve viver sem amigos nem ter um número excessivo deles?

A máxima parece perfeitamente aplicável às amizades que fazemos 25 com vistas na *utilidade*, porque retribuir os serviços de muita gente é coisa trabalhosa e uma vida humana não basta para tanto. Logo, o excesso de amigos sobre o número suficiente para a nossa existência é supérfluo e constitui um obstáculo à vida nobre; de forma que não necessitamos deles. Das amizades feitas com vistas no *prazer* também bastam umas poucas, assim como um pouco de tempero na comida é suficiente.

30 Mas no que toca aos *bons* amigos, devemos tê-los tanto quanto possível, ou há um limite para o seu número como há para o tamanho de uma cidade? Não se pode fazer uma cidade com dez homens, e se estes forem cem mil, nem por isso ela será uma cidade. Entretanto, o número apropriado não é provavelmente uma quantidade fixa mas qualquer que se situe entre dois pontos fixos. De modo que para os 1171 a amigos também existe um número fixo — talvez o maior número com que se pode conviver (pois essa, segundo verificamos[135], é considerada como a própria característica da amizade); e é evidente que não se pode conviver com muitas pessoas e dividir-se entre elas. Acresce que essas pessoas também devem ser amigas umas das outras, se têm de passar a vida juntas; e dificil- 5 mente tal condição será preenchida com um número elevado de indivíduos. E tampouco é fácil compartilhar as alegrias e os pesares íntimos de muita gente, pois isso importaria em sentir-se feliz com um amigo e em contristar-se com outro, simultaneamente.

Parece, pois, que convém não procurar ter o maior número possível de amigos, mas apenas tantos quantos forem suficientes para os fins do convívio, pois ser um grande amigo de mui- 10 tas pessoas é coisa que se afigura impossível. Por essa mesma razão, não podemos amar várias pessoas ao mesmo tempo. O ideal do amor é ser como que um excesso de amizade, e

[134] Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 750, Rzach. (N. do T.)

[135] 1157 b, 1158 a 3, 10. (N. do T.)

isso só se pode sentir por uma pessoa, donde se segue que também só podemos sentir uma grande amizade por poucas pessoas.

Isto parece encontrar confirmação na prática, pois são muito raros os casos de um grande número de pessoas que sejam amigas umas das outras no 15 sentido da amizade-camaradagem, e as amizades famosas dessa espécie são sempre entre duas pessoas. Os que têm muitos amigos e mantêm intimidade com eles passam por não ser amigos de ninguém, salvo dentro dos limites apropriados a concidadãos; e tais pessoas são também chamadas obsequiosas. Dentro dos limites apropriados a concidadãos, em verdade, é possível ser amigo de muitos sem contudo ser obsequioso, mas um homem genuinamente bom. Por outro lado, não se pode manter com muitas pessoas a espécie de amizade que se baseia na virtude e no caráter de nossos amigos, e devemos dar-nos por felizes se encontrarmos uns poucos dessa espécie. 20

11

Necessitamos mais de amigos na prosperidade ou na adversidade? Tanto numa como na outra situação eles são procurados, porque, se na adversidade os homens precisam de ajuda, na prosperidade necessitam pessoas com quem conviver e às quais fazer objetos de sua beneficência, já que desejam fazer bem a outrem.

A amizade é, pois, mais necessária na adversidade, e por esse motivo são os amigos úteis que buscamos em tal 25 caso; na prosperidade, pelo contrário, ela é mais nobre, e então buscamos também homens bons para serem nossos amigos, visto que é mais desejável fazer bem a eles e com eles conviver. Com efeito, a própria presença dos amigos é aprazível tanto na boa como na má fortuna, já que nossa dor é menor quando eles a compartilham 30 conosco. E assim, poder-se-ia perguntar se eles tomam sobre os seus ombros uma parte do nosso fardo, ou se é a presença dos amigos, pelo que tem de aprazível, e o pensamento de eles se condoerem conosco que aligeiram a nossa dor. Quer os motivos sejam esses, quer algum outro, é uma questão que podemos pôr de lado; seja como for, o que descrevemos parece realmente ocorrer.

Mas a presença dos amigos parece encerrar uma mistura de vários fatores. 35 O simples fato de vê-los é agradável, especialmente se nos encontramos numa quadra adversa, e torna-se uma 1171 b salvaguarda contra o pesar (pois um amigo tende a confortar-nos tanto pela sua presença como pelas suas palavras, se é uma pessoa de tato, visto conhecer o nosso caráter e as coisas 5 que nos agradam ou nos contristam). Mas vê-los sofrer com nossos infortúnios é doloroso, pois todos evitam causar dor a seus amigos. Por esse motivo os homens de natureza varonil abstêm-se de fazer seus amigos sofrer com eles e, a não ser que tenha uma extraordinária insensibilidade à dor, um tal homem não pode suportar a dor que causa a seus amigos, e em geral não admite companheiros de aflição 10 porque ele próprio não é dado a afligir-se. Mas as mulheres e os homens mulheris gostam de ter pessoas condoídas ao seu redor e amam-nas como amigos e companheiros de pesar. Contudo, é evidente que em todas as coisas

deveríamos procurar imitar o melhor tipo de pessoa.

Por outro lado, a presença de amigos na *prosperidade* tanto implica um modo aprazível de passar o tempo como o prazer de vê-los felizes com a nossa boa fortuna. Segundo parece, 15 pois, deveríamos convocar sem demora os nossos amigos a compartilhar a nossa ventura (pois as pessoas de caráter benfazejo são nobres), mas hesitar em chamá-los nos dias de infortúnio, pois que de nossos males devemos dar-lhes uma parte tão pequena quanto possível — donde a frase: "já basta o *meu* infortúnio[136]". Acima de tudo, devemos chamar nossos amigos quando eles podem, sem grande trabalho, prestar-nos um grande serviço.

Inversamente, é decoroso acorrer 20 sem ser convidado em auxílio dos que foram colhidos pela adversidade (pois é característico de um amigo prestar serviços, e especialmente aos que deles necessitam e que não os solicitaram; uma tal ação é mais nobre e mais aprazível a ambos); mas quando nossos amigos são prósperos não devemos hesitar em compartilhar de suas atividades (porquanto eles precisam de amigos também para isso), nem nos apressurarmos quando se trata de ser beneficiados por eles: porque não é nobre mostrar-se ávido de receber benefícios. Ainda assim, convém evitar 25 a reputação de desmancha-prazeres a que nos exporemos se os repelirmos, pois isso algumas vezes acontece.

Em conclusão, a presença de amigos parece ser desejável em todas as circunstâncias.

[136] *Fragmentos Anônimos*, 76, Nauck. (N. do T.)

12

Não se segue daí que, assim como para os amantes a vista do ser amado é 30 a coisa que maior deleite lhes causa, e preferem esse sentido aos outros porque é dele que mais depende tanto a existência como a origem do amor, também para os amigos a mais desejável de todas as coisas é o convívio? Porque a amizade é uma parceria, e tal é um homem para si mesmo, tal é para o seu amigo; ora, para ele a consciência do seu ser é desejável, e também o é, por conseguinte, a cons- 35 ciência do ser de seu amigo; e essa consciência torna-se ativa quando eles 1172a convivem. Por isso, é natural que busquem o convívio.

E daquilo que a existência significa para cada classe de homens, daquilo que, para eles, dá valor à vida, disso mesmo desejam ocupar-se em companhia de seus amigos. Por isso alguns bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros associam-se nos exercícios atléticos, na caça ou no estudo da filosofia, cada classe de homens passando 5 os dias entregue, em mútua companhia, às ocupações que mais ama na vida; porque, visto como desejam viver com seus amigos, fazem e compartilham aquelas coisas que lhes dão o sentimento de viverem juntos. E assim a amizade dos maus mostra ser uma péssima coisa (porque, em razão da 10 sua instabilidade, coligam-se em ocupações más, além de piorar cada um pelo fato de se tornar semelhante aos outros), enquanto a amizade dos ho-

mens bons é boa porque cresce com o companheirismo. E pensa-se que eles se tornam também melhores graças às suas atividades e à boa influência que uns têm sobre os outros; pois cada um recebe dos demais o modelo das características que aprova — e daí a frase: "(aprender) ações nobres de homens nobres[137]"

Basta, pois, quanto à amizade. *15* Nossa próxima tarefa será discutir o prazer.

[137] Teógnis, 35. (N. do T.)

LIVRO X

1

Depois destes assuntos devemos talvez passar à discussão do prazer. Com efeito, julga-se que ele está intimamente relacionado com a nossa natu-
20 reza humana, e por essa razão, ao educar os jovens, nós os governamos com os lemes do prazer e da dor. E também se pensa que comprazer-se com as coisas apropriadas e detestar as que se deve tem a maior influência possível sobre o caráter virtuoso. Porque essas coisas nos acompanham durante a vida inteira, com um peso e um poder próprios tanto no que toca à virtude
25 como à vida feliz, já que os homens escolhem o que é agradável e evitam o que é doloroso; e são elas, segundo parece, as que menos conviria omitir em nossa investigação, especialmente por serem objeto de muitas controvérsias.

Alguns, com efeito, dizem que o prazer é o bem, enquanto outros afirmam, pelo contrário, que ele é absolutamente mau — uns, sem dúvida, na convicção de que essa é a verdade, e outros julgando que terá melhor efeito em nossa vida denunciar o prazer como coisa
30 má, ainda que ele não o seja. Porquanto a maioria das pessoas (pensam eles) se inclinam para o prazer e são suas escravas, e por isso deveriam ser conduzidas na direção contrária, a fim de alcançarem o estado intermediário.

Mas isso, seguramente, não é correto. Com efeito, os argumentos em torno de sentimentos e ações merecem menos confiança do que os fatos e assim quando entram em conflito com os fatos da percepção, eles são desprezados, ao mesmo tempo que desacreditam a própria verdade: se um homem que difama o prazer é surpreendido uma vez a buscá-lo, isso parece provar que ele merece ser preferido a todas as coisas, porque a maioria das pessoas não sabe fazer distinções.

Os argumentos verdadeiros afiguram-se, pois, extremamente úteis, não só para a ciência mas para a própria vida; porque, como se harmonizam com os fatos, nós lhes damos crédito, e destarte estimulam os que os compreendem a viver de acordo com eles.

Quanto a essas questões, basta. Passemos agora em revista as opiniões que têm sido expressas a respeito do prazer.

2

10 Eudoxo pensava que o prazer é o bem porque via todos os seres, tanto racionais como irracionais, tender para ele, e porque em todas as coisas aquilo para que se dirige a escolha é excelente, e o mais visado pela escolha é o maior dos bens. E assim, o fato de todas as coisas se moverem para o

mesmo objeto indicava que para todas era esse o maior dos bens (porque cada coisa, argumentava Eudoxo, encontra o seu bem próprio, da mesma forma que encontra o seu alimento adequa- 15 do); e aquilo que é bom para todas as coisas e a que todas elas visam é o bem por excelência.

Seus argumentos foram aceitos não tanto por si mesmos como pela excelência do seu caráter. Passava por ser um homem de notável autodomínio, e por isso se julgava que ele não afirmasse tais coisas como amigo do prazer, mas porque essa era a verdade. Acreditava Eudoxo que um estudo do contrário do prazer não conduzia com menos evidência à mesma conclusão: assim como a dor é em si mesma um objeto de aversão para todas as coisas, o seu contrário deve ser um objeto de 20 preferência. Ora, o mais genuíno objeto de preferência é aquilo que escolhemos por si mesmo e não por causa de outra coisa ou com vistas nela; e o prazer é reconhecidamente dessa natureza, pois que ninguém indaga com que fim o sente, implicando destarte que ele é em si mesmo um objeto de escolha. Além disso, Eudoxo argumentava que o prazer, quando acrescentado a um bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna 25 mais digno de escolha, e que o bem só pode ser acrescido por si mesmo.

Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não o é mais do que um outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão[138] demonstra *não ser* o bem o prazer. Diz ele que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mis- 30 tura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja. Ora, é claro que não só o prazer, mas nenhuma outra coisa pode ser o bem se a adição de uma das coisas que são boas em si mesmas a torna mais desejável. Que é, então, que satisfaz este critério, e em que, ao mesmo tempo, podemos participar? É alguma coisa dessa espécie que estamos procurando.

Há quem objete a isso dizendo que o 35 fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos estar certos de que tais pessoas não fazem mais do que disparatar. Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem 1173 a que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela. Se fossem criaturas irracionais que desejassem as coisas de que falamos, talvez houvesse alguma verdade no que eles dizem; mas, se seres inteligentes também as desejam, que sentido pode ter tal opinião? Sem embargo, tàlvez mesmo nas criaturas inferiores exista algum bem natural mais forte do que elas e que as oriente para o bem que lhes é próprio.

Tampouco parece correto o argu- 5 mento sobre o contrário do prazer. Dizem que, se a dor é um mal, não se segue daí que o prazer seja um bem; porque um mal se opõe a outro e ambos ao mesmo tempo se opõem ao estado neutro. Ora, isto é bastante certo, mas não se aplica às coisas de que estamos tratando. Porque, se tanto o prazer como a dor pertencessem à classe dos males, ambos deviam ser 10 objetos de aversão, ao passo que, se pertencessem à classe das coisas neutras, nenhum seria objeto de aversão ou ambos o seriam em igual grau. Mas a verdade evidente é que os homens

[138] *Filebo*, 60. (N. do T.)

evitam uma como um mal e escolhem o outro como um bem. Essa deve ser, portanto, a natureza da oposição entre os dois.

3

E, por outro lado, se o prazer não é uma qualidade, também não se conclui daí que ele não seja um bem; porque tampouco são qualidades a atividade 15 virtuosa, nem a felicidade. Dizem, no entanto, que o bem é determinado, enquanto o prazer é indeterminado, visto admitir graus. Ora, se é pela observação do sentimento de prazer que pensam assim, o mesmo será verdadeiro da justiça e das outras virtudes, no tocante às quais dizemos sem hesitar que as pessoas de um certo caráter o são mais ou menos e procedem mais ou menos de acordo com 20 essas virtudes; porquanto uma pessoa pode ser mais ou menos corajosa, e também é possível agir de maneira mais ou menos justa ou temperante. Mas, se o juízo desses pensadores se baseia nos diversos prazeres, seguramente eles não estão apontando a causa verdadeira, se de fato alguns prazeres são estremes e outros, mesclados. E, por outro lado, se a saúde ad- 25 mite graus sem ser indeterminada, por que não sucederia o mesmo com o prazer? A mesma proporção não é encontrada em todas as coisas, nem uma determinada proporção sempre na mesma coisa: pode ela afrouxar e, sem embargo, persistir até um certo ponto; e pode também diferir em grau. Por conseguinte, o caso do prazer também pode ser dessa espécie.

Por outro lado, eles alegam[139] que o bem é perfeito, ao passo que o movi- 30 mento e as gerações são imperfeitos, e procuram mostrar que o prazer é um movimento e uma geração. Mas nem mesmo isso parece ser verdade. Com efeito, pensa-se que a rapidez e a lentidão são características de todo e qualquer movimento, e se um movimento como o dos céus não tem rapidez nem lentidão em si mesmo, tem-nas em relação a outra coisa; mas do prazer nada disso é verdadeiro. Porquanto, se é certo que podemos *comprazer-nos* depressa assim como podemos encolerizar-nos depressa, não é possível *sentir* 1173 b *prazer* depressa, embora se possa andar, crescer, etc., rapidamente. Em outras palavras: podemos passar depressa ou lentamente a um estado de prazer, porém não mostrar rapidamente a atividade do prazer, isto é, sentir prazer.

Ainda mais: em que sentido pode ele ser uma geração? Não se crê que uma coisa qualquer possa provir de outra coisa qualquer, mas que uma coisa se 5 encontra como que dissolvida naquela de que provém; e a dor seria a destruição dessa coisa cuja geração seria o prazer.

Dizem, também[140], que a dor é a ausência daquilo que é conforme à natureza, e que o prazer é o preenchimento dessa falta. Mas tais sensações são corporais. Se, pois, o prazer é o preenchimento daquilo que está de acordo com a natureza, o que sente prazer será aquilo em que ocorre o preenchimento da falta, a saber, o corpo. Mas não se acredita que seja 10 assim; portanto, o preenchimento não é prazer, embora possamos sentir pra-

[139] Platão, *Filebo*, 53-54. (N. do T.)

[140] *Ibid.*, 31-32, 42. (N. do T.)

zer quando ele ocorre, assim como sentiríamos dor ao ser operados.

Esta doutrina parece basear-se nas dores e prazeres associados à nutrição, e no fato de que as pessoas que previamente sofreram míngua de alimentos e 15 esta lhes foi dolorosa sentem prazer ao ser preenchida a falta. Mas isso não acontece com todos os prazeres: os prazeres do aprender e, entre os que nos proporcionam os sentidos, os do olfato, e também muitos sons e sensações visuais, além das recordações e das esperanças, não pressupõem dor. De onde, pois, se gerariam estes? Não havia, no seu caso, nenhuma falta a preencher.

20 Em resposta aos que argumentam com os prazeres vergonhosos, podemos dizer que esses não são agradáveis. Pelo fato de certas coisas agradarem a pessoas de constituição viciosa, não devemos supor que elas também sejam agradáveis a outros, assim como não raciocinamos dessa forma a respeito das coisas que são saudáveis, doces ou amargas para os doentes, nem atribuímos a brancura às que parecem brancas aos que sofrem dos 25 olhos. Ou, então, poder-se-ia responder que os prazeres são desejáveis, porém não os provindos dessas fontes, assim como a riqueza é desejável, porém não como recompensa da traição, e como a saúde não o é à custa de comer toda e qualquer coisa. Ou talvez os prazeres difiram em espécie, pois os que provêm de fontes nobres são diferentes daqueles cujas fontes são vis, e não se pode sentir o prazer do homem justo sem ser justo, nem os prazeres do músico sem 30 ser músico, e assim por diante.

E também o fato de um amigo ser diferente de um adulador parece mostrar com toda a evidência que o prazer não é um bem ou que os prazeres diferem em espécie; porque se acredita que um busca o nosso convívio com a mira no bem e o outro visando ao nosso prazer, e um é censurado pela sua conduta, enquanto o outro é louvado, partindo-se do princípio de que os dois buscam o nosso convívio com finalidades diferentes. Além disso, ninguém 1174 a preferiria viver a vida inteira com o intelecto de uma criança, por mais prazer que lhe proporcionassem as coisas que agradam às crianças, nem comprazer-se na prática de algum ato profundamente vergonhoso, ainda que jamais tivesse de sofrer em conseqüência.

Por outro lado, há muitas coisas que devemos desejar com todas as veras, 5 ainda que não nos tragam nenhum prazer, como a vista, a memória, a ciência, a posse das virtudes. Não faz diferença que essas coisas sejam necessariamente acompanhadas de prazer: deveríamos escolhê-las mesmo que nenhum prazer resultasse daí.

Parece claro, portanto, que nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos, 10 diferindo eles dos outros em espécie ou quanto às suas fontes. Quanto às opiniões correntes a respeito do prazer e da dor, é suficiente o que dissemos.

4

Ver-se-á com mais clareza o que seja o prazer, ou que espécie de coisa seja, se tornarmos a examinar a questão partindo do começo.

A sensação visual parece ser com- 15 pleta em todos os momentos, pois não lhe falta nada que, surgindo posteriormente, venha completar-lhe a forma; e

o prazer também parece ser dessa natureza. Porque ele é um todo, e jamais se encontra um prazer cuja forma seja completada pelo seu prolongamento. Pela mesma razão, não é ele um movimento, pois todo movimento (o de construir, por exemplo) requer tempo, faz-se com vistas num fim, e fica completo quando realizou a coisa 20 visada. Só fica completo, por conseguinte, quando se encara o tempo na sua totalidade ou no momento final. Em suas partes e durante o tempo que estas ocupam, todos os movimentos são incompletos e diferem em espécie do movimento inteiro e uns dos outros. Com efeito, o ajustamento das pedras umas às outras difere da caneladura da coluna, e ambas as coisas diferem da construção do templo. E a construção 25 é completa (pois nada lhe falta com relação ao fim que se tinha em vista), mas o preparo da base e do tríglifo é incompleto, por ser a produção de uma parte apenas. Diferem eles, portanto, em espécie, e em nenhum momento dado é possível encontrar um movimento completo quanto à forma, mas só no tempo encarado em sua totalidade.

O mesmo se pode dizer no tocante ao andar e a todos os outros movimentos. Porque, se a locomoção é um 30 movimento de um lugar para outro, também nela existem diferenças de espécie — voar, caminhar, saltar, etc. E não é só isso, senão que no próprio caminhar existem diferenças de espécie; porque o "donde" e o "para onde" não são os mesmos na pista de corridas considerada como um todo e em cada uma de suas partes, nem nas 1174 b diversas partes; e tampouco é a mesma coisa percorrer esta linha e aquela, pois o que se percorre não é apenas uma linha, mas uma linha que se encontra em determinado lugar, e o lugar desta é diferente do lugar daquela.

Em outra obra[141] discutimos o movimento com precisão, mas parece que ele não é completo em todo e qualquer momento, e os numerosos movimentos são incompletos e diferentes em espécie, já que o "donde" e o "para 5 onde" dão a cada um a sua forma própria. Mas quanto ao prazer, sua forma é completa em todo e qualquer momento. É evidente, pois, que o prazer e o movimento diferem um do outro, e o prazer deve ser uma das coisas que são inteiras e completas. Isso também é indicado pelo fato de não ser possível mover-se senão dentro do tempo, mas sentir prazer, sim; porquanto aquilo que ocorre num momento é um todo.

Estas considerações deixam bem claro, pois, que não têm razão os pensadores segundo os quais há um movimento ou uma geração de prazer, pois 10 que movimento e geração não podem ser atribuídos a todas as coisas, mas apenas às que são divisíveis e não constituem "todos". Não há geração da sensação visual, nem de um ponto, nem de uma unidade, nem qualquer destas coisas é um movimento ou uma geração. Logo, tampouco há movimento ou geração no prazer, visto que ele é um todo.

Já que cada sentido é ativo em rela- 15 ção ao seu objeto, e um sentido em condições de higidez age de maneira perfeita em relação aos mais belos dentre os seus objetos (pois o ideal da atividade perfeita parece ser desta natureza, e tanto faz dizer que ela própria é ativa como o órgão em que reside), segue-se que, no tocante a cada sentido, a melhor atividade é a do órgão em melhores condições com relação aos mais belos de seus objetos.

E essa atividade será a mais com- 20

[141] *Física*, VI-VIII. (N. do T.)

pleta e a mais aprazível, porque, existindo embora prazer para cada sentido, e não menos para o pensamento e a contemplação, o mais completo é o mais aprazível, e o de um órgão em boas condições com relação aos mais nobres de seus objetos é o mais completo; e o prazer completa a atividade.

Entretanto, ele não a completa da mesma maneira que a combinação de 25 objeto e sentido, ambos bons, assim como a saúde e o médico não são na mesma acepção as causas de um homem ser sadio. (É evidente que o prazer pode acompanhar qualquer sentido, pois falamos de espetáculos e de sons como sendo agradáveis. Não menos evidente é que ele é experimentado acima de tudo quando o sentido se encontra nas melhores condições e em atividade com referência a um objeto apropriado; quando tanto o percipiente como o objeto são os melhores 30 possíveis, haverá sempre prazer, por estarem presentes o agente e o paciente requeridos.) O prazer completa a atividade, não como o faz o estado permanente que lhe corresponde, pela imanência, mas como um fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade. Na medida, pois, em que tanto o objeto inteligível ou sensível como a faculdade discriminadora ou contemplativa forem tais como convém, a atividade será acompanhada de prazer; 1175 a pois quando o fator ativo e o passivo se mantêm inalterados e guardam a mesma relação um para com o outro, o mesmo resultado segue-se naturalmente.

Como explicar, então, que ninguém esteja sempre contente? Dar-se-á o caso de que nos enfastiemos? A verdade é que todos os seres humanos são incapazes de uma atividade contínua, e 5 essa é a razão de não ser contínuo também o prazer, pois ele acompanha a atividade. Certas coisas nos deleitam quando são novas, porém menos quando deixam de sê-lo, e por esse mesmo motivo: a princípio a mente é estimulada e desenvolve intensa atividade em relação a elas, como fazemos com o sentido da vista quando olhamos alguma coisa com atenção. Mas depois a nossa atividade se relaxa, e por isso também o prazer é embotado.

Dir-se-ia que todos os homens dese- 10 jam o prazer porque todos aspiram à vida. A vida é uma atividade, e cada um é ativo em relação às coisas e com as faculdades que mais ama: por exemplo, o músico é ativo com o ouvido em referência às melodias, o estudioso com o intelecto em referência a questões teóricas, e da mesma forma nos outros casos. Ora, o prazer completa 15 as atividades, e portanto a vida que eles desejam. É muito justo, pois, que aspirem também ao prazer, visto que para cada um este completa a vida que lhe é desejável. Mas quanto a saber se escolhemos a vida com vistas no prazer ou o prazer com vistas na vida, é uma questão que podemos deixar de parte por ora. Com efeito, os dois parecem estar intimamente ligados entre si e não admitir separação, já que sem 20 atividade não surge o prazer, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha.

5

Por esta razão, também os prazeres parecem diferir em espécie. Porquanto as coisas que diferem em espécie são, pensamos nós, completadas por coisas

diferentes (vemos que isto é verdadeiro tanto dos objetos naturais como das coisas criadas pela arte: animais, árvores, uma pintura, uma estátua, uma casa, um utensílio); e pensamos, da mesma forma, que atividades diferentes em espécie são completadas por coisas diferentes em espécie. Ora, as atividades do pensamento diferem em espécie das dos sentidos, e dentro de cada uma dessas classes existem, por sua vez, diferenças específicas; logo, os prazeres que as completam também diferem do mesmo modo entre si.

Isto é confirmado pelo fato de estar cada prazer estreitamente ligado à atividade que ele completa. Com efeito, cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, visto que cada classe de coisas é mais bem julgada e levada à precisão por aqueles que se entregam com prazer à correspondente atividade: por exemplo, são os que se comprazem no raciocínio geométrico que se tornam geômetras e compreendem melhor os diversos teoremas, e analogamente os que gostam de música, de arquitetura, etc., fazem progressos nos respectivos campos porque se comprazem neles. E assim os prazeres intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa lhe é congênere, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes em espécie.

Mais evidente se torna isto quando consideramos que as atividades são impedidas pelos prazeres provenientes de outras fontes. Com efeito, as pessoas que gostam de tocar flauta são incapazes de acompanhar um argumento quando ouvem um flautista, porquanto o som desse instrumento lhes dá mais prazer do que a outra atividade; e assim, o prazer que acompanha a música anula a atividade raciocinativa. Isso acontece da mesma forma em todos os outros casos, quando estamos ativos em relação a duas coisas simultaneamente; a atividade mais aprazível desaloja a outra, e isso tanto mais quanto mais aprazível for, de tal modo que chegamos a abandonar a outra. É por isso que quando nos deleitamos extraordinariamente com alguma coisa não nos dedicamos a nada mais, e fazemos uma coisa só quando a outra não nos causa grande prazer: por exemplo, no teatro as pessoas que gostam de doces os comem em maior quantidade quando os atores são medíocres. Ora, como as atividades se tornam mais precisas, mais duradouras e melhores por efeito do prazer que lhes é próprio e são prejudicadas pelos prazeres estranhos, é evidente que essas duas espécies de prazer são bem distintas uma da outra. Porquanto os prazeres estranhos têm mais ou menos o mesmo efeito que as dores próprias, visto que estas também destroem as atividades correspondentes: por exemplo, se um homem acha desagradável ou penoso escrever ou fazer contas, ele não escreve nem faz contas, porque a atividade lhe é penosa.

Destarte, uma atividade sofre efeitos contrários por parte de seus prazeres e dores próprios, isto é, daqueles que sobrevêm em virtude de sua própria natureza. E dissemos que os prazeres estranhos têm mais ou menos o mesmo efeito que a dor: eles também destroem a atividade, só que não no mesmo grau.

Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade, e umas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras ainda são neutras, o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau, assim como os apetites que têm objetos nobres são louváveis e os que têm objetos vis são culpáveis. Mas os prazeres que

acompanham as atividades são mais próprios destas do que os desejos, pois os segundos estão separados delas tanto pelo tempo como pela natureza, enquanto os primeiros estão intimamente unidos às atividades e é tão difícil distinguir os primeiros das segundas que se poderia até discutir a hipótese de ser a atividade a mesma coisa que o prazer. (No entanto, o prazer não parece ser o pensamento ou a 35 percepção. Isso seria estranho; mas, como nunca andam um sem o outro, alguns julgam que sejam a mesma coisa.)

Assim, pois, como diferem entre si as atividades, também diferem os pra- 1176a zeres correspondentes. Ora, a vista é superior ao tato em pureza, e o ouvido e o olfato ao gosto; portanto, os prazeres correspondentes também são superiores, e os do pensamento estão acima de todos estes. E dentro de cada uma das duas espécies alguns são superiores a outros.

Pensa-se que cada animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria, a saber, o que corres- 5 ponde à sua atividade. Isto se torna evidente quando observamos as espécies uma por uma. Cão, cavalo e homem têm prazeres diferentes e, como diz Heráclito, "os asnos prefeririam as varreduras ao ouro[142]"; porque o alimento é mais agradável do que o ouro para eles.

Destarte, os prazeres dos animais diferentes em espécie também diferem especificamente, e é de supor que os de uma determinada espécie não difiram 10 entre si. Mas variam em não pequeno grau, pelo menos no caso dos homens; as mesmas coisas deleitam algumas pessoas e causam dor a outras, e são penosas e odiosas a estes, mas agradáveis e estimáveis àqueles. Isso também sucede com as coisas doces: as mesmas coisas não parecem doces a um febricitante e a um homem com saúde — nem quentes a um homem fraco e a um homem robusto. O mesmo se dá em outros casos. Mas em todas as coi- 15 sas, o que parece a um homem bom é considerado como sendo realmente tal. Se isto é correto como se afigura ser, e a virtude e o homem bom como tais são a medida de todas as coisas, serão verdadeiros prazeres os que lhe parecerem tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar. Se as coisas que ele acha enfadonhas parecem agradáveis a outros, não há nada de surpreendente nisso, pois os homens 20 podem ser pervertidos e estragados de muitos modos; e tais coisas não são realmente agradáveis, mas só o são para essas pessoas e outras nas mesmas condições. Das que reconhecidamente são vergonhosas, evidentemente não se deveria dizer que são prazeres, salvo para um gosto pervertido; mas das que são consideradas boas, que espécie de prazer ou que prazer particular deveríamos dizer que são próprios do homem? A resposta não é 25 clara pela consideração das correspondentes atividades? O prazeres seguem a estas. Quer, pois, o homem perfeito e supramente feliz tenha uma, quer mais atividades, diremos que os prazeres que completam essas atividades são, *stricto sensu*, os prazeres próprios do homem; e o resto só o será de maneira secundária e parcial, como o são as atividades.

[142] Fragmento 9, Diels. (N. do T.)

6

30 Agora que terminamos de falar das virtudes, das formas de amizade e das variedades de prazer, resta discutir em linhas gerais a natureza da felicidade, visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana. Nossa discussão será mais concisa se começarmos por sumariar o que dissemos anteriormente.

Dissemos[143], pois, que ela não é uma disposição; porque, se o fosse, poderia pertencer a quem passasse a vida inteira dormindo e vivesse como 35 um vegetal, ou, também, a quem 1176 b sofresse os maiores infortúnios. Se estas conseqüências são inaceitáveis e devemos antes classificar a felicidade como uma atividade, como dissemos atrás[144], e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a felicidade deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são 5 com vistas em algo mais. Porque à felicidade nada falta: ela é auto-suficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo.

Também se acredita que as recrea- 10 ções agradáveis sejam dessa natureza. Não as escolhemos tendo em vista outra coisa, uma vez que antes somos prejudicados do que beneficiados por elas: tais atividades nos levam a negligenciar nossos corpos e nossos bens materiais. Mas a maioria das pessoas que consideramos felizes buscam refúgio nesses passatempos, e por isso as pessoas hábeis em proporcioná-los são altamente estimadas nas cortes dos tiranos. Tornam-se agradáveis compa- 15 nheiros nas ocupações favoritas do tirano, e essa é a espécie de homem que ele precisa ter ao seu lado.

Ora, acredita-se que essas coisas participem da natureza da felicidade porque os déspotas entretêm com elas os seus lazeres, mas talvez essa espécie de gente não prove nada; porque a virtude e a razão, das quais decorrem as boas atividades, não dependem da posição despótica; nem os prazeres do 20 corpo deveriam ser considerados mais desejáveis porque neles se refugiam tais pessoas, que nunca experimentaram um prazer puro e generoso; e os meninos também julgam que as coisas que eles próprios prezam são as melhores. É de crer, pois, que assim como diferentes coisas parecem valiosas aos meninos e aos homens feitos, também se dê o mesmo com os homens maus e os bons. Ora, como muitas vezes sustentamos[145], realmente valiosas e 25 aprazíveis são aquelas coisas que são tais para o homem bom; e para cada homem a atividade que concorda com a sua disposição de caráter é a mais desejável, de modo que para o homem bom são essas as que concordam com a virtude.

A felicidade não reside, por conseguinte, na recreação; e seria mesmo estranho que a recreação fosse o fim, e um homem devesse passar trabalhos e suportar agruras durante a vida inteira

[143] 1095 b 31 — 1096 a 2, 1098 b 31 — 1099 a 7. (N. do T.)

[144] 1098 a 5-7. (N. do T.)

[145] 1099 a 13, 1113 a 22-33, 1166 a 12, 1170 a 14-16, 1176 a 15-22. (N. do T.)

simplesmente para divertir-se. Porque, numa palavra, tudo que escolhemos, escolhemo-lo com a mira em outra coisa — salvo a felicidade, que é um fim em si. Ora, esforçar-se e trabalhar com vistas na recreação parece coisa tola e absolutamente infantil. Mas divertir-nos a fim de poder esforçar-nos, como se expressa Anacársis, parece certo; porque o divertimento é uma espécie de relaxação, e necessitamos de relaxação porque não podemos trabalhar constantemente. A relaxação, por conseguinte, não é um fim, pois nós a cultivamos com vistas na atividade.

Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. Ora, uma vida virtuosa exige esforço e não consiste em divertimento. E dizemos que as coisas sérias são melhores do que as risíveis e as relacionadas com o divertimento, e que a atividade da melhor entre duas coisas — quer se trate de dois elementos do nosso ser, quer de duas pessoas — é a mais séria. Mas a atividade na melhor é *ipso facto* superior e participa mais da natureza da felicidade. Além do que, uma pessoa qualquer — até um escravo — pode fruir os prazeres do corpo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém considera o escravo partícipe da felicidade — a não ser que também o considere partícipe da vida humana. Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos[146], nas atividades virtuosas.

[146] 1098 a 16, 1176 a 35 — 1176 b 9. (N. do T.)

7

Se a felicidade é atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente[147].

Ora, isto parece estar de acordo não só com o que muitas vezes asseveramos[148], mas também com a própria verdade. Porque, em primeiro lugar, essa atividade é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade. E pensamos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas; pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade, e é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais aprazível do que os que indagam.

Além disso, a auto-suficiência de que falamos deve pertencer principalmente à atividade contemplativa. Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qual-

[147] Cf. 1095 b 14 — 1096 a 5, 1141 a 18 — 1141 b 3, 1143 b 33 — 1144 a 6, 1145 a 6-11. (N. do T.)

[148] 1097 a 25 — 1097 b 21, 1099 a 7-21, 1173 b 15-19, 1174 b 20-23, 1175 b 36 — 1176 a 3. (N. do T.)

quer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para com quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for. Talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim é ele o mais auto-suficiente de todos.

E essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação.

Além disso, pensa-se que a felicidade depende dos lazeres; porquanto trabalhamos para poder ter momentos de ócio, e fazemos guerra para poder viver em paz. Ora, a atividade das virtudes práticas exerce-se nos assuntos políticos ou militares, mas as ações relativas a esses assuntos não parecem encerrar lazeres. Principalmente as ações guerreiras, pois ninguém escolhe fazer guerra, nem tampouco a provoca, pelo gosto de estar em guerra; e um homem teria a têmpera do maior dos assassinos se convertesse os seus amigos em inimigos a fim de provocar batalhas e matanças. Mas a ação do estadista também não encerra lazeres, e — além da ação política em si mesma — visa ao poder e às honras despóticas, ou pelo menos à felicidade para ele próprio e para os seus concidadãos — uma felicidade diferente da ação política, e evidentemente buscada como sendo diferente.

Portanto, se entre as ações virtuosas as de índole militar ou política se distinguem pela nobreza e pela grandeza, e estas não encerram lazeres, visam a um fim diferente e não são desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a auto-suficiência, os lazeres, a isenção de fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto).

Mas uma tal vida é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino; e tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício da outra espécie de virtude.

Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana. Mas não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor.

E dir-se-ia, também, que esse elemento é o próprio homem, já que é a sua parte dominante e a melhor dentre as que o compõem. Seria estranho, pois, que não escolhesse a vida do seu

5 próprio ser, mas a de outra coisa. E o que dissemos atrás[149] tem aplicação aqui: o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, *é* o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz.

[149] 1169 b 33, 1176 b 26. (N. do T.)

8

Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a 10 nossa condição humana. Os atos corajosos e justos, bem como outros atos virtuosos, nós os praticamos em relação uns aos outros, observando nossos respectivos deveres no tocante a contratos, serviços e toda sorte de ações, bem assim como às paixões; e todas essas coisas parecem ser tipicamente humanas. Dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos 15 laços às paixões.

A sabedoria prática também está ligada ao caráter virtuoso e este à sabedoria prática, já que os princípios de tal sabedoria concordam com as virtudes morais e a retidão moral concorda com ela.

Ligadas que são também às paixões, as virtudes morais devem pertencer à 20 nossa natureza composta. Ora, tais virtudes são humanas; por conseguinte, humanas são também a vida e a felicidade que lhes correspondem. A excelência da razão é uma coisa à parte. Dela devemos contentar-nos em dizer isto, porquanto descrevê-la com precisão é tarefa maior do que exige o nosso propósito. Sem embargo, ela também 25 parece necessitar de bens exteriores, porém pouco, ou, em todo caso, menos do que necessitam as virtudes morais.

Admitamos que ambas necessitem de tais coisas em grau igual, embora o trabalho do estadista se ocupe mais com o corpo e coisas que tais, porque a diferença quanto a isso será pequena; mas naquilo de que precisam para o exercício de suas atividades haverá grande diferença. O homem liberal necessita de dinheiro para a prática de seus atos de liberalidade e o homem 30 justo para a retribuição de serviços (pois é difícil enxergar claro nos desejos, e mesmo os que não são justos aparentam o desejo de agir com justiça); e o homem corajoso necessita de poder para realizar qualquer dos atos que correspondem à sua virtude, e o temperante necessita de oportunidade: pois de que outro modo poderíamos reconhecer tanto a ele como a qualquer dos outros?

Também se discute sobre se é a vontade ou o ato que é mais essencial à virtude, pois supõe-se que esta envolve 35 tanto uma como outro. E é evidente 1178 b que sua perfeição envolve a ambos, mas os atos exigem muitas coisas, e tanto mais quanto maiores e mais nobres forem. O homem que contempla a verdade, porém, não necessita de tais coisas, ao menos para o exercício de sua atividade; e pode-se dizer até que elas lhe servem de obstáculo, quando 5 mais não seja para a própria contemplação. Mas, enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele escolhe a prática de atos virtuosos: por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana.

Mas que a felicidade perfeita é uma

atividade contemplativa, confirma-o também a seguinte consideração. Admitimos que os deuses sejam, acima de todos os outros seres, bem-aventurados e felizes: mas que espécie de ações lhes atribuiremos? Atos de justiça? Não pareceria absurdo que os deuses firmassem contratos, restituíssem depósitos e outras coisas do mesmo jaez? Atos de coragem, então, arrostando perigos e expondo-se a riscos, porque é nobre proceder assim? Ou atos de liberalidade? A quem fariam eles dádivas? Muito estranho seria se os deuses realmente tivessem dinheiro ou algo dessa espécie. E em que consistiriam os seus atos de temperança? Não será ridículo louvá-los por isso, uma vez que não têm maus apetites?

Se as analisássemos uma por uma, as circunstâncias da ação se nos mostrariam triviais e indignas dos deuses. Não obstante, todos supõem que eles *vivem* e, portanto, são ativos; não podemos concebê-los a dormir como Endimião. Ora, se a um ser vivente retirarmos a ação, e ainda mais a ação produtiva, que lhe restará a não ser a contemplação? Por conseguinte, a atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade.

Mostra-o também o fato de não participarem os animais da felicidade, completamente privados que são de uma atividade dessa sorte. Com efeito, enquanto a vida inteira dos deuses é bem-aventurada e a dos homens o é na medida em que possui algo dessa atividade, nenhum dos outros animais é feliz, uma vez que de nenhum modo participam eles da contemplação. A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação.

Mas o homem feliz, como homem que é, também necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado. Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas, só porque não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores. A auto-suficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar. Mesmo desfrutando vantagens bastante moderadas pode-se proceder virtuosamente (isso, aliás, é manifesto, porquanto se pensa que um particular pode praticar atos dignos não menos do que um déspota — mais, até). E é suficiente que tenhamos o necessário para isso, pois a vida do homem que age de acordo com a virtude será feliz.

Sólon nos deu, talvez, um esboço fiel do homem feliz quando o descreveu[150] como moderadamente provido de bens exteriores, mas como tendo praticado (na opinião de Sólon) as mais nobres ações, e vivido conforme os ditames da temperança. Anaxágoras também parece supor que o homem feliz não seja rico nem um déspota quando diz que não se admiraria se ele parecesse à maioria uma pessoa estranha; pois a maioria julga pelas exterioridades, uma vez que não percebe outra coisa.

E assim, as opiniões dos sábios parecem harmonizar-se com os nossos

[150] Heródoto, I, 30. (N. do T.)

argumentos. Mas, embora essas coisas também tenham um certo poder de convencer, a verdade em assuntos práticos percebe-se melhor pela observação dos fatos da vida, pois estes são o fator decisivo. Devemos, portanto, examinar o que já dissemos à luz desses fatos, e se estiver em harmonia com eles aceitá-lo-emos, mas se entrarem em conflito admitiremos que não passa de simples teoria.

Ora, quem exerce e cultiva a sua razão parece desfrutar ao mesmo tempo a melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e mais afinidade tem com eles (isto é, a razão), como que recompensassem os que a amam e honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses. E será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte que também neste sentido o filósofo será o mais feliz dos homens.

9

Se estes assuntos, assim como a virtude e também a amizade e o prazer, foram suficientemente discutidos em linhas gerais, devemos dar por terminado o nosso programa? Sem dúvida, como se costuma dizer, onde há coisas que realizar não alcançamos o fim depois de examinar e reconhecer cada uma delas, mas é preciso fazê-las. No tocante à virtude, pois, não basta saber, devemos tentar possuí-la e usá-la ou experimentar qualquer outro meio que se nos antepare de nos tornarmos bons.

Ora, se os argumentos bastassem em si mesmos para tornar os homens bons, eles teriam feito jus a grandes recompensas, como diz Teógnis, e as recompensas não faltariam. Mas a verdade é que, embora pareçam ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e preparar um caráter bem-nascido e genuinamente amigo de tudo o que é nobre para receber a virtude, eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão. Porquanto o homem comum não obedece por natureza ao sentimento de pudor, mas unicamente ao medo, e não se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo. Vivendo pela paixão, andam no encalço de seus prazeres e dos meios de alcançá-los, evitando as dores que lhes são contrárias, e nem sequer fazem idéia do que é nobre e verdadeiramente agradável, visto que nunca lhe sentiram o gosto. Que argumento poderia remodelar essa sorte de gente? É difícil, senão impossível, erradicar pelo raciocínio os traços de caráter que se inveteraram na sua natureza; e talvez nos devamos contentar se, estando presentes todas as influências capazes de nos melhorar, adquirimos alguns laivos de virtude.

Ora, alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argu-

mentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estu- 25 dioso por meio de hábitos, tornando-a capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuade; e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa com tal disposição? Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força. É, portanto, uma condição prévia indispensável a existência de um caráter que tenha certa afini- 30 dade com a virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vil.

Mas é difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas; pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente 35 quando são jovens. Por essa razão, tanto a maneira de criá-los como as suas ocupações deveriam ser fixadas pela lei; pois essas coisas deixam de ser penosas quando se tornaram habi- 1180 a tuais. Mas não basta, certamente, que recebam a criação e os cuidados adequados quando são jovens; já que mesmo em adultos devem praticá-las e estar habituados a elas, precisamos de leis que cubram também essa idade e, de modo geral, a vida inteira; porque a maioria das pessoas obedece mais à necessidade do que aos argumentos, e aos castigos mais do que ao sentimento nobre.

5 Por isso pensam alguns que os legisladores deveriam estimular os homens à virtude e instigá-los com o motivo do nobre, partindo do princípio de que aqueles que já fizeram consideráveis progressos, mercê da formação de hábitos, serão sensíveis a tais influências; e que conviria impor castigos e penas aos que fossem de natureza inferior, enquanto os incuravelmente maus seriam banidos de todo. O homem bom (pensam eles), vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, 10 submeter-se-á à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga. E por isso dizem também que as dores infligidas devem ser as que forem mais contrárias aos prazeres que esses homens amam.

De qualquer forma (como dissemos[151]) o homem que queremos tornar bom deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu 15 tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntária, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem, contanto que esta tenha força — se assim é, o governo paterno em verdade não tem a força ou o poder coercitivo necessários (nem, 20 em geral, os tem o governo de um homem só, a menos que se trate de um rei ou algo semelhante); mas a lei tem esse poder coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática. E, embora o comum das pessoas detestem os *homens* que contrariam os seus impulsos, ainda que com razão, a lei não lhes é pesada ao ordenar o que é bom.

Unicamente ou quase unicamente 25 no Estado espartano o legislador parece ter-se ocupado com questões de educação e de trabalho. Na maioria dos Estados esses assuntos foram omitidos e cada qual vive como lhe apraz, à moda dos ciclopes, "ditando a lei à esposa e aos filhos[152]". Ora, o mais certo seria que tais coisas se tornassem

[151] 1179 b 31 — 1180 a 5. (N. do T.)

[152] *Odisséia*, IX, 114 ss. (N. do T.)

30 encargo público e que a comunidade provesse adequadamente a elas; mas, uma vez que as negligencia, convém que cada homem auxilie seus filhos e amigos a seguirem os caminhos da virtude, e que tenham o poder ou pelo menos a vontade de fazê-lo.

Do que ficou dito parece concluir-se que ele poderia fazê-lo melhor se se tornasse capaz de legislar. Porquanto o controle público é evidentemente exercido pelas leis, e o bom controle por 35 boas leis. Que sejam escritas ou não, parece não vir ao caso, nem tampouco 1180 b que sejam leis provendo à educação de indivíduos ou de grupos — assim como isso também não importa no caso da música, da ginástica e outras ocupações semelhantes. Pois que, assim como nas cidades têm força as leis e os tipos predominantes de caráter, nas famílias a têm ainda mais os 5 preceitos e os hábitos do pai, devido aos laços de sangue e aos benefícios que ele confere; porquanto os filhos têm desde o princípio uma afeição natural e uma disposição para obedecer. Além disso, a educação privada leva vantagem à pública, como é também o caso do tratamento médico privado; pois, embora de um modo geral o repouso e a abstenção de alimento 10 façam bem às pessoas febris, pode não ser assim no caso de um doente particular; e é de supor que um pugilista não prescreva o mesmo estilo de luta a todos os seus alunos. Parece, pois, que os detalhes são observados com mais precisão quando o controle é privado, pois cada pessoa tem mais probabilidades de receber o que convém ao seu caso.

Mas quem melhor pode atender aos detalhes é um médico, um instrutor de ginástica ou qualquer outro que tenha o conhecimento geral do que é apropriado a cada um ou a determinada espécie de pessoas (pois com razão se 15 diz que as ciências versam sobre o universal). Isso não impede que algum detalhe particular possa ser bem atendido por uma pessoa sem ciência que haja estudado cuidadosamente, à luz da experiência, o que sucede em cada caso, assim como certas pessoas parecem ser os melhores médicos de si mesmas, embora não saibam tratar as outras. Não obstante, hão de concor- 20 dar que o homem que deseja tornar-se mestre numa arte ou ciência deve buscar o universal e procurar conhecê-lo tão bem quanto possível; pois que, como dissemos, é com ele que se ocupam as ciências.

E, se é pelas leis que nos podemos tornar bons, seguramente o que se empenha em melhorar homens, sejam estes muitos ou poucos, deve ser capaz 25 de legislar. Porquanto reformar o caráter de qualquer um — do primeiro que lhe colocam na frente — não é tarefa para qualquer um; se alguém pode fazer isso, é o homem que sabe, exatamente como na medicina e em todos os outros assuntos que exigem cuidado e prudência.

Não convém, pois, indagar agora de quem e como se pode aprender a legislar? Porventura será, como em todos os outros casos, dos estadistas? A ver- 30 dade é que esse assunto foi considerado como fazendo parte da estadística. Ou haverá uma diferença manifesta entre a estadística e as outras ciências e artes? Nas outras, vemos que as mesmas pessoas as praticam e se oferecem para ensiná-las, 35 como, por exemplo, os médicos e os pintores. Mas, enquanto os sofistas pretendem ensinar política, não são 1181 a eles que a praticam, e sim os políticos, que parecem fazê-lo graças a uma espécie de habilidade ou experiência, e não pelo raciocínio. Com efeito, nin-

guém os vê escrever ou falar sobre a matéria (conquanto essa fosse, talvez, uma ocupação mais nobre do que preparar discursos para os tribunais e a 5 Assembléia); e também não consta que eles costumem fazer estadistas de seus filhos ou de seus amigos. Mas seria de esperar que o fizessem, se isso lhes fosse possível, pois não poderiam legar às suas cidades nada de melhor do que uma habilidade dessa sorte, ou transmiti-la aos que lhes são caros se preferissem guardá-la no seu meio. No entanto, a contribuição da experiência 10 parece não ser pequena; de outra forma eles não poderiam tornar-se políticos por participarem da vida política. Donde se conclui que os que ambicionam conhecer a arte da política necessitam também da experiência.

Mas aqueles sofistas que professam a arte parecem estar muito longe de ensiná-la. Com efeito, para exprimirnos em termos gerais, esses homens nem sequer sabem que espécie de coisa ela é, nem sobre o que versa. De outro modo, não a teriam classificado como idêntica à retórica ou mesmo inferior a 15 esta, nem julgariam fácil legislar mediante uma compilação das leis mais bem reputadas. Dizem que é possível selecionar as melhores leis, como se esse próprio trabalho de seleção não requeresse inteligência e como se o bom discernimento não fosse a mais importante de todas as coisas, tal qual sucede na música.

Com efeito, embora as pessoas 20 experimentadas em qualquer campo julguem com acerto das obras que se produzem nele e compreendam por que meios e de que modo essas obras são realizadas, e que coisas se harmonizam com outras coisas, os inexperientes devem dar-se por muito felizes quando podem julgar se a obra foi bem ou mal feita, como no caso da pintura. Ora, as 1181 b leis são, por assim dizer, as "obras" da arte política: como é possível, então, aprender com elas a ser legislador ou julgar quais sejam as melhores? Os próprios médicos não parecem formar-se pelo estudo dos livros. Não obstante, as pessoas procuram indicar não apenas os tratamentos, mas como podem ser curados e devem ser tratados certos tipos de gente, distinguindo os vários hábitos do corpo; mas, em- 5 bora isso pareça ser útil aos experimentados, para os inexperientes não tem nenhum valor.

É certo, pois, que embora as compilações de leis e constituições possam prestar serviços às pessoas capazes de estudá-las, de distinguir o que é bom do que é mau e a que circunstâncias melhor se adapta cada lei, os que per- 10 lustram essas compilações sem o socorro da experiência não possuirão o reto discernimento (a menos que seja por um dom espontâneo da natureza), embora talvez possam tornar-se mais inteligentes em tais assuntos.

Ora, os nossos antecessores nos legaram sem exame este assunto da legislação. Por isso, talvez convenha estudá-lo nós mesmos, assim como a questão da constituição em geral, a fim de completar da melhor maneira possível a nossa filosofia da natureza huma- 15 na. Em primeiro lugar, pois, se alguma coisa foi bem exposta em detalhe pelos pensadores que nos antecederam, passemo-la em revista; depois, à luz das constituições que nós mesmos coligimos, examinaremos que espécies de influências preservam e destroem os Estados, que outras têm os mesmos efeitos sobre os tipos particulares de constituição, e a que causas se deve o fato de serem umas bem e outras mal aplicadas. Após estudar essas coisas 20

teremos uma perspectiva mais ampla, dentro da qual talvez possamos distinguir qual é a melhor constituição, como deve ser ordenada cada uma e que leis e costumes lhe convém utilizar a fim de ser a melhor possível.

POÉTICA

Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de
Eudoro de Souza

NOTA DO TRADUTOR

A presente tradução baseia-se principalmente no texto grego editado por Augusto Rostagni: Aristotele Poetica, *Turim (Chiantore), 2.ª ed., igualmente distante da sobrevalorização do* Parisinus *(Bywater) e da* Versão Árabe *(Gudeman). Para a tradução dos passos mais difíceis e interpretação das lições dúbias ou truncadas, consultamos os trabalhos de J. Hardy, A. Gudeman, I. Bywater, M. Valgimigli e F. Albeggiani. Sempre que foi possível utilizamos a anônima tradução portuguesa do século XVIII.*

I

Poesia é imitação. Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o meio da imitação.

1447 a 1. Falemos da poesia — dela mesma e das suas espécies, da efetividade de cada uma delas, da composição que se deve dar aos mitos, se quisermos que o poema resulte perfeito, e, ainda, de quantos e quais os elementos de cada espécie e, semelhantemente, de tudo quanto pertence a esta indagação — começando, como é natural, pelas coisas primeiras.

13 2. A epopéia, a tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarística, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objetos diversos ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira.

17 3. Pois tal como há os que imitam muitas coisas, exprimindo-se com cores e figuras (por arte ou por costume), assim acontece nas sobreditas artes: na verdade, todas elas imitam com o ritmo, a linguagem e a harmonia, usando estes elementos separada ou conjuntamente. Por exemplo, só de harmonia e ritmo usam a aulética e a citarística e quaisquer outras artes congêneres, como a siríngica; com o ritmo e sem harmonia, imita a arte dos dançarinos, porque também estes, por ritmos gesticulados, imitam caracteres, afetos e ações.

27 4. Mas [a epopéia é] a arte que apenas recorre ao simples verbo, quer metrificado quer não, e, quando metrificado, misturando metros entre si diversos ou servindo-se de uma só espécie métrica — eis uma arte que, 1447 b até hoje, permaneceu inominada. Efetivamente, não temos denominador comum que designe os mimos de Sófron e de Xenarco, os diálogos socráticos e quaisquer outras composições imitativas, executadas mediante trímetros jâmbicos ou versos elegíacos ou outros versos que tais. Porém, ajun- 13 tando à palavra "poeta" o nome de uma só espécie métrica, aconteceu denominarem-se a uns de "poetas elegíacos", a outros de "poetas épicos", designando-os assim, não pela imitação praticada, mas unicamente pelo metro usado.

5. Desta maneira, se alguém com- 16 puser em verso um tratado de medicina ou de física, esse será vulgarmente chamado "poeta"; na verdade, porém, nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação[1]: aquele merece o nome de "poeta", e este, o de "fisiólogo", mais que o de poeta. Pelo mesmo motivo, se alguém fizer obra de imitação, ainda que misture versos de todas as espécies, como

[1] Note-se que os primeiros filósofos, os pré-socráticos, chamados fisiólogos por Aristóteles, escreveram suas reflexões em verso. (N. do E.)

o fez Querémon no *Centauro*, que é uma rapsódia tecida de toda a casta de metros, nem por isso se lhe deve recusar o nome de "poeta".

23 6. Fiquem assim determinadas as distinções que tínhamos de estabelecer. Poesias há, contudo, que usam de todos os meios sobreditos; isto é, de ritmo, canto e metro, como a poesia dos ditirambos e dos nomos, a tragédia e a comédia — só com uma diferença: as duas primeiras servem-se juntamente dos três meios, e as outras, de cada um por sua vez. Tais são as diferenças entre as artes, quanto aos meios de imitação. 27

II

Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o objeto da imitação.

1448 a 7. Mas, como os imitadores imitam homens que praticam alguma ação, e estes, necessariamente, são indivíduos de elevada ou de baixa índole (porque a variedade dos caracteres só se encontra nestas diferenças [e, quanto a caráter, todos os homens se distinguem pelo vício ou pela virtude]), necessariamente também sucederá que os poetas imitam homens melhores, piores ou iguais a nós, como o fazem os pintores: Polignoto representava os homens superiores; Pauson, inferiores; Dionísio representava-os semelhantes a nós. Ora, é claro que cada uma das imitações referidas contém estas mesmas diferenças, e que cada uma delas há de variar, na imitação de coisas diversas, desta maneira.

9 8. Porque tanto na dança como na aulética e na citarística pode haver tal diferença; e, assim, também nos gêneros poéticos que usam, como meio, a linguagem em prosa ou em verso [sem música]: Homero imitou homens superiores; Cleofão, semelhantes; Hegêmon de Taso, o primeiro que escreveu paródias, e Nicócares, autor da *Delíada*, imitaram homens inferiores. E a mesma diversidade se encontra nos ditirambos e nos nomos, como o mostram [Ar]ga, Timóteo e Filóxeno, nos *Ciclopes*.

16 9. Pois a mesma diferença separa a tragédia da comédia; procura, esta, imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são.

III

Espécies de poesia imitativa, classificadas segundo o modo da imitação: narrativa, mista, dramática. Etmologia de "drama" e "comédia"

19 10. Há ainda uma terceira diferença entre as espécies [de poesias] imitativas, a qual consiste no modo como se efetua a imitação. Efetivamente, com os mesmos meios pode um poeta imitar os mesmos objetos, quer na forma narrativa (assumindo a personalidade de outros, como o faz Homero, ou na própria pessoa, sem mudar nunca), quer mediante todas as pessoas imita-

das, operando e agindo elas mesmas. Consiste pois a imitação nestas três diferenças, como ao princípio dissemos — a saber: segundo os meios, os objetos e o modo. Por isso, num sentido, é a imitação de Sófocles a mesma que a de Homero, porque ambos imitam pessoas de caráter elevado; e, noutro sentido, é a mesma que a de Aristófanes, pois ambos imitam pessoas que agem e obram diretamente.

11. Daí o sustentarem alguns que tais composições se denominam *dramas,* pelo fato de se imitarem *agentes* 29 [*drôntas*]. Por isso, também, os Dórios para si reclamam a invenção da tragédia e da comédia; a da comédia, pretendem-na os megarenses, tanto os da metrópole, do tempo da democracia, como os da Sicília, porque lá viveu Epicarmo, que foi muito anterior a Quiônidas e Magnes; e da tragédia também se dão por inventores alguns dos dórios que habitam o Peloponeso: dizem eles que, na sua linguagem, chamam *kômai* às aldeias que os atenienses denominam *dêmoi,* e que os "comediantes" não derivam seu nome de *komázein,* mas, sim, de andarem de aldeia em aldeia (*kómas*), por não serem tolerados na cidade; e dizem também 1448 b que usam o verbo *drân* para significar o "fazer", ao passo que os atenienses empregam o termo *práttein.*

12. Damos por dito tudo que se re- 2 fere a quantas e quais sejam as diferenças da imitação poética.

IV

Origem da poesia. Causas. História da poesia trágica e cômica.

4 13. Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado.

9 14. Sinal disto é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, "este é tal". Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor ou qualquer outra causa da mesma espécie.

15. Sendo, pois, a imitação própria 20 da nossa natureza (e a harmonia e o ritmo, porque é evidente que os metros são partes do ritmo), os que ao princípio foram mais naturalmente propensos para tais coisas pouco a pouco deram origem à poesia, procedendo desde os mais toscos improvisos.

16. A poesia tomou diferentes for- 24 mas, segundo a diversa índole particular [dos poetas]. Os de mais alto ânimo imitam as ações nobres e das mais nobres personagens; e os de mais baixas inclinações voltaram-se para as ações ignóbeis, compondo, estes, vitupérios, e aqueles, hinos e encômios. Não podemos, é certo, citar poemas

deste gênero, dos [poetas que viveram] antes de Homero, se bem que, verossimilmente, muitos tenham existido; mas, a começar em Homero, temos o *Margites* e outros poemas semelhantes, nos quais, por mais apto, se introduziu o metro jâmbico (que ainda hoje assim se denomina porque nesse metro se injuriavam [*iámbizon*]). De modo que, entre os antigos, uns foram poetas em verso heróico, outros o foram em verso jâmbico.

33 17. Mas Homero, tal como foi supremo poeta no gênero sério, pois se distingue não só pela excelência como pela feição dramática das suas imitações, assim também foi o primeiro que traçou as linhas fundamentais da comédia, dramatizando, não o vitupério, mas o ridículo. Na verdade, o *Margites* tem a mesma analogia com a comédia que têm a *Ilíada* e a *Odisséia* com a tragédia.

1449 a 18. Vindas à luz a tragédia e a comédia, os poetas, conforme a própria índole os atraía para este ou aquele gênero de poesia, uns, em vez de jambos, escreveram comédias, outros, em lugar de epopéias, compuseram tragédias, por serem estas últimas formas mais estimáveis do que as primeiras.

6 19. Examinar, depois, se nas formas trágicas [a poesia austera] atinge ou não atinge a perfeição [do gênero], quer a consideremos em si mesma, quer no que respeita ao espetáculo — isso seria outra questão.

9 20. Mas, nascida de um princípio improvisado (tanto a tragédia, como a comédia: a tragédia, dos solistas do ditirambo; a comédia, dos solistas dos cantos fálicos, composições estas ainda hoje estimadas em muitas das nossas cidades), [a tragédia] pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava; até que, passadas muitas transformações, a tragédia se deteve, logo que atingiu a sua forma natural. Ésquilo foi o primeiro que elevou de 15 um a dois o número dos atores, diminuiu a importância do coro e fez do diálogo protagonista. Sófocles introduziu três atores e a cenografia. Quanto à 19 grandeza, tarde adquiriu [a tragédia] o seu alto estilo: [só quando se afastou] dos argumentos breves e da elocução grotesca, [isto é,] do [elemento] satírico. Quanto ao metro, substituiu o tetrâmetro [trocaico] pelo [trímetro] jâmbico. Com efeito, os poetas usaram primeiro o tetrâmetro porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança; mas, quando se desenvolveu o diálogo, o engenho natural logo encontrou o metro adequado; pois o jambo é o metro que mais se conforma ao ritmo natural da linguagem corrente: demonstra-o o fato de muitas vezes proferirmos jambos na conversação, e só raramente hexâmetros, quando nos elevamos acima do tom comum.

21. Quanto ao número de episódios 23 e outros ornamentos que se haja acrescentado a cada parte, consideremos o assunto tratado; muito laborioso seria discorrer sobre tudo isso em pormenor.

V

A comédia: evolução do gênero. Comparação da tragédia com a epopéia.

32 22. A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo. O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.

36 23. Se as transformações da tragédia e seus autores nos são conhecidas, as da comédia, pelo contrário, estão ocultas, pois que delas se não cuidou desde o início: só passado muito tempo 1449 b o arconte concedeu o coro da comédia, que outrora era constituído por voluntários. E também só depois que teve a comédia alguma forma é que achamos memória dos que se dizem autores dela. Não se sabe, portanto, quem introduziu máscaras, prólogo, número de atores e outras coisas semelhantes. A composição de argumentos é [prática] oriunda da Sicília [e os primeiros poetas cômicos teriam sido Epicarmo e Fórmide]; dos atenienses, foi Crates o primeiro que, abandonada a poesia jâmbica, inventou diálogos e argumentos de caráter universal.

24. A epopéia e a tragédia concordam somente em serem, ambas, imitação de homens superiores, em verso; mas difere a epopéia da tragédia, pelo seu metro único e a forma narrativa. E também na extensão, porque a tragédia procura, o mais que é possível, caber dentro de um período do sol, ou pouco excedê-lo, porém a epopéia não tem limite de tempo — e nisso diferem, ainda que a tragédia, ao princípio, igualmente fosse ilimitada no tempo, como os poemas épicos. 9

25. Quanto às partes constitutivas, algumas são as mesmas na tragédia e na epopéia, outras são só próprias da tragédia. Por isso, quem quer que seja capaz de julgar da qualidade e dos defeitos da tragédia tão bom juiz será da epopéia. Porque todas as partes da poesia épica se encontram na tragédia, mas nem todas as da poesia trágica intervêm na epopéia. 17

VI

Definição de tragédia. Partes ou elementos essenciais.

21 26. Da imitação em hexâmetros e da comédia trataremos depois; agora vamos falar da tragédia, dando da sua essência a definição que resulta de quanto precedentemente dissemos.

24 27. É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o "terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções".

28. Digo "ornamentada" a lingua- 28

gem que tem ritmo, harmonia e canto, e o servir-se separadamente de cada uma das espécies de ornamentos significa que algumas partes da tragédia adotam só o verso, outras também o canto.

30 29. Como esta imitação é executada por atores, em primeiro lugar o espetáculo cênico há de ser necessariamente uma das partes da tragédia, e depois, a melopéia e a elocução, pois estes são os meios pelos quais os atores efetuam a imitação. Por "elocução" entendo a mesma composição métrica, e por "melopéia", aquilo cujo efeito a todos é manifesto.

35 30. E como a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por conseqüência o serem duas as causas naturais que 1450 a determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora o mito é imitação de ações; e por "mito" entendo a composição dos atos; por "caráter", o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por "pensamento", tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão.

8 31. É portanto necessário que sejam seis as partes da tragédia que constituam a sua qualidade, designadamente: mito, caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopéia. De sorte que quanto aos meios com que se imita são duas, quanto ao modo por que se imita é uma só, e quanto aos objetos 13 que se imitam, são três; e além destas partes não há mais nenhuma. Pode dizer-se que, de todos estes elementos, não poucos poetas se serviram; com efeito, todas as tragédias comportam espetáculo, caracteres, mito, melopéia, elocução e pensamento.

32. Porém, o elemento mais impor- 16 tante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.

33. Sem ação não poderia haver 23 tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres. As tragédias da maior parte dos modernos não têm caracteres, e, em geral, há muitos poetas desta espécie. Também, entre os pintores, assim é Zêuxis comparado com Polignoto, porque Polignoto é excelente pintor de caracteres e a pintura de Zêuxis não apresenta caráter nenhum.

34. Se, por conseguinte, alguém or- 28 denar discursos em que se exprimam caracteres, por bem executados que sejam os pensamentos e as elocuções, nem por isso haverá logrado o efeito trágico; muito melhor o conseguirá a tragédia que mais parcimoniosamente usar desses meios, tendo, no entanto, o mito ou a trama dos fatos. Ajuntemos a isto que os principais meios por que a tragédia move os ânimos também fazem parte do mito; refiro-me a peripécias e reconhecimentos. Outro sinal 34 da superioridade do mito se mostra em que os principiantes melhores efeitos conseguem em elocuções e caracteres,

do que no entrecho das ações: é o que se nota em quase todos os poetas antigos.

35. Portanto, o mito é o princípio e como que a alma da tragédia; só depois vêm os caracteres. Algo seme- 1450 b lhante se verifica na pintura: se alguém aplicasse confusamente as mais belas cores, a sua obra não nos comprazeria tanto, como se apenas houvesse esboçado uma figura em branco. A tragédia é, por conseguinte, imitação de uma ação e, através dela, principalmente, [imitação] de agentes.

4 36. Terceiro [elemento da tragédia] é o pensamento: consiste em poder dizer sobre tal assunto o que lhe é inerente e a esse convém. Na eloqüência, o pensamento é regulado pela política e pela oratória (efetivamente, nos antigos poetas, as personagens falavam a linguagem do cidadão, e nos modernos falam a do orador). Caráter é o que revela certa decisão ou, em caso de dúvida, o fim preferido ou evitado; por isso não têm caráter os discursos do indivíduo em que, de qualquer modo, se não revele o fim para que tende ou o qual repele. Pensamento é aquilo em que a pessoa demonstra que algo é ou não é, ou enuncia uma sentença geral.

37. Quarto, entre os elementos [literários], é a elocução. Como disse, denomino "elocução" o enunciado dos pensamentos por meio das palavras, enunciado este que tem a mesma efetividade em verso ou em prosa. 12

38. Das restantes partes, a melopéia é o principal ornamento. 15

39. Quanto ao espetáculo cênico, decerto que é o mais emocionante, mas também é o menos artístico e menos próprio da poesia. Na verdade, mesmo sem representação e sem atores, pode a tragédia manifestar seus efeitos; além disso, a realização de um bom espetáculo mais depende do cenógrafo que do poeta. 16

VII

Estrutura do mito trágico. O mito como ser vivente.

22 40. Assim determinados os elementos da tragédia, digamos agora qual deve ser a composição dos atos, pois é esta parte, na tragédia, a primeira e a mais importante.

24 41. Já ficou assente que a tragédia é imitação de uma ação completa, constituindo um todo que tem certa grandeza, porque pode haver um todo que não tenha grandeza.

26 42. "Todo" é aquilo que tem princípio, meio e fim. "Princípio" é o que não contém em si mesmo o que quer que siga necessariamente outra coisa, e que, pelo contrário, tem depois de si algo com que está ou estará necessariamente unido. "Fim", ao invés, é o que naturalmente sucede a outra coisa, por necessidade ou porque assim acontece na maioria dos casos, e que, depois de si, nada tem. "Meio" é o que está depois de alguma coisa e tem outra depois de si.

43. É necessário, portanto, que os mitos bem compostos não comecem nem terminem ao acaso, mas que se conformem aos mencionados princípios. 32

44. Além disto, o belo — ser vivente ou o que quer que se componha de partes — não só deve ter essas partes ordenadas, mas também uma grandeza que não seja qualquer. Porque o belo consiste na grandeza e na ordem, e portanto um organismo vivente, pequeníssimo, não poderia ser belo (pois a 34

visão é confusa quando se olha por tempo quase imperceptível); e também não seria belo, grandíssimo (porque 1451 a faltaria a visão do conjunto, escapando à vista dos espectadores a unidade e a totalidade; imagine-se, por exemplo, um animal de dez mil estádios...). Pelo que, tal como os corpos e organismos viventes devem possuir uma grandeza, e esta bem perceptível como um todo, assim também os mitos devem ter uma extensão bem apreensível pela memória.

45. Determinar o limite prático 6 desta extensão, tendo em conta as circunstâncias dos concursos dramáticos e a impressão no público, tal não é o mister da arte poética, pois se houvesse que pôr em cena cem tragédias [em um só concurso dramático], o tempo teria de ser regulado pela clepsidra, como dizem que se fazia antigamente. Porém, o limite imposto pela própria natureza das coisas é o seguinte: desde que se possa apreender o conjunto, uma tragédia tanto mais bela será quanto mais extensa. Dando uma definição mais simples, podemos dizer que o limite suficiente de uma tragédia é o que permite que nas ações uma após outra sucedidas, conformemente à verossimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade.

VIII

Unidade de ação: unidade histórica e unidade poética.

46. Uno é o mito, mas não por se 16 referir a uma só pessoa, como crêem alguns, pois há muitos acontecimentos e infinitamente vários, respeitantes a um só indivíduo, entre os quais não é possível estabelecer unidade alguma. Muitas são as ações que uma pessoa pode praticar, mas nem por isso elas constituem uma ação una.

47. Assim, parece que tenham erra- 19 do todos os poetas que compuseram uma *Heracleida* ou uma *Teseida* ou outros poemas que tais, por entenderem que, sendo Héracles um só, todas as ações haviam de constituir uma unidade.

48. Porém Homero, assim como se 22 distingue em tudo o mais, também parece ter visto bem, fosse por arte ou por engenho natural, pois, ao compor a *Odisséia,* não poetou todos os sucessos da vida de Ulisses, por exemplo o ter sido ferido no Parnaso e o simular-se louco no momento em que se reuniu o exército. Porque, de haver acontecido uma dessas coisas, não se seguia necessária e verossimilmente que a outra houvesse de acontecer, mas compôs em torno de uma ação una a *Odisséia* — una, no sentido que damos a esta palavra — e de modo semelhante, a *Ilíada.*

49. Por conseguinte, tal como é necessário que nas demais artes mimé- 29 ticas una seja a imitação, quando o seja de um objeto uno, assim também o mito, porque é imitação de ações, deve imitar as que sejam unas e completas, e todos os acontecimentos se devem suceder em conexão tal que, uma vez suprimido ou deslocado um deles, também se confunda ou mude a ordem do todo. Pois não faz parte de um todo o que, quer seja quer não seja, não altera esse todo.

IX

Poesia e história. Mito trágico e mito tradicional. Particular e universal. Piedade e terror. Surpreendente e maravilhoso.

36 50. Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em 1451 b verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) — diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por "referir-se ao universal" entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu.

11 51. Quanto à comédia, já ficou demonstrado [este caráter universal da poesia]; porque os comediógrafos, compondo a fábula segundo a verossimilhança, atribuem depois às personagens os nomes que lhes parece, e não fazem como os poetas jâmbicos, que se referem a indivíduos particulares.

15 52. Mas na tragédia mantêm-se os nomes já existentes. A razão é a seguinte: o que é possível é plausível; ora, enquanto as coisas não acontecem, não estamos dispostos a crer que elas sejam possíveis, mas é claro que são possíveis aquelas que aconteceram, pois não teriam acontecido se não fossem possíveis.

53. Todavia, sucede também que 19 em algumas tragédias são conhecidos os nomes de uma ou duas personagens, sendo os outros inventados; em outras tragédias nenhum nome é conhecido, como no *Anteu* de Agatão, em que são fictícios tanto os nomes como os fatos, o que não impede que igualmente agrade. Pelo que não é necessário seguir à risca os mitos tradicionais donde são extraídas as nossas tragédias; pois seria ridícula fidelidade tal, quando é certo que ainda as coisas conhecidas são conhecidas de poucos, e contudo agradam elas a todos igualmente.

54. Daqui claramente se segue que 27 o poeta deve ser mais fabulador que versificador; porque ele é poeta pela imitação e porque imita ações. E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas que realmente acontecem sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas.

55. Dos mitos e ações simples, os 32 episódicos são os piores. Digo "episódico" o mito em que a relação entre um e outro episódio não é necessária nem verossímil. Tais são os mitos de maus poetas, por [imperícia] deles, e às vezes de bons poetas, por [condescendência com os] atores. É que, para compor partes declamatórias, chegam a forçar a fábula para além dos pró-

prios limites e a romper o nexo da ação.

1452 a 56. Como, porém, a tragédia não só é imitação de uma ação completa, como também de casos que suscitam o terror e a piedade, e estas emoções se manifestam principalmente quando se nos deparam ações paradoxais, e, perante casos semelhantes, maior é o espanto que ante os feitos do acaso e da fortuna (porque, ainda entre os eventos fortuitos, mais maravilhosos parecem os que se nos afiguram acontecidos de propósito — tal é, por exemplo, o caso da estátua de Mítis em Argos, que matou, caindo-lhe em cima, o próprio causador da morte de Mítis, no momento em que a olhava —, pois fatos semelhantes não parecem devidos ao mero acaso), daqui se segue serem indubitavelmente os melhores os mitos assim concebidos.

X

Mito simples e complexo. Reconhecimento e peripécia.

11 57. Dos mitos, uns são simples, outros complexos, porque tal distinção existe, por natureza, entre as ações que eles imitam.

13 58. Chamo ação "simples" aquela que, sendo una e coerente, do modo acima determinado, efetua a mutação de fortuna, sem peripécia ou reconhecimento; ação "complexa", denomino aquela em que a mudança se faz pelo reconhecimento ou pela peripécia, ou por ambos conjuntamente.

17 59. É porém necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura interna do mito, de sorte que venham a resultar dos sucessos antecedentes, ou necessária ou verossimilmente. Porque é muito diverso acontecer uma coisa por causa de outra, ou acontecer meramente depois de outra.

XI

Elementos qualitativos do mito complexo: reconhecimento e peripécia.

22 60. "Peripécia" é a mutação dos sucessos no contrário, efetuada do modo como dissemos; e esta inversão deve produzir-se, também o dissemos, verossímil e necessariamente. Assim, no *Édipo,* o mensageiro que viera no propósito de tranqüilizar o rei e de libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário; e no *Linceu:* sendo Linceu levado para a morte, e seguindo-o Danau para o matar, acontece o oposto — este morre e aquele fica salvo.

30 61. O "reconhecimento", como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita.

33 62. A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no *Édipo*. E outras há ainda,

pois com seres inanimados e casos acidentais também pode dar-se o reconhecimento do modo como ficou dito; e também constitui reconhecimento o haver ou não haver praticado uma ação. Mas é a primeira forma aquela que melhor corresponde à essência do mito e da ação, porque o reconhecimento com peripécia suscitará terror e 1452 b piedade, e nós mostramos que a tragédia é imitação de ações que despertam tais sentimentos. E demais, a boa ou má fortuna resultam naturalmente de tais ações.

3 63. Posto que o reconhecimento é reconhecimento de pessoas, certos casos há em que o é somente de uma por outra, quando claramente se mostra quem seja esta outra; noutros casos, ao invés, dá-se o reconhecimento entre ambas as personagens. Assim, Ifigênia foi reconhecida por Orestes pelo envio da carta, mas, para que ela o reconhecesse a ele, foi mister outro reconhecimento.

64. São estas duas das partes do mito: peripécia e reconhecimento. Terceira é a catástrofe. Que sejam a peripécia e o reconhecimento, já o dissemos. A catástrofe é uma ação perniciosa e dolorosa, como o são as mortes em cena, as dores veementes, os ferimentos e mais casos semelhantes. 9

XII

Partes quantitativas da tragédia.

14 65. Temos tratado daquelas partes da tragédia de que se deve usar, como de seus elementos essenciais. Mas, segundo a extensão e as ações em que pode ser repartida, as partes da tragédia são as seguintes: prólogo, episódio, êxodo, coral — dividido, este, em párodo e estásimo. Estas partes são comuns a todas as tragédias; peculiares a algumas são os "cantos da cena" e os *kommói*.

18 66. Prólogo é uma parte completa da tragédia, que precede a entrada do coro; episódio é uma parte completa da tragédia entre dois corais; êxodo é uma parte completa, à qual não sucede canto do coro; entre os corais, o párodo é o primeiro, e o estásimo é um coral desprovido de anapestos e troqueus; kommós é um canto lamentoso, da orquestra e da cena a um tempo.

67. Tratamos das partes da tragédia que devem ser usadas como elementos essenciais; estas são, por sua vez, as partes da tragédia considerada em extensão e nas seções em que é possível reparti-la. 25

XIII

A situação trágica por excelência. O herói trágico.

28 68. Que situações os argumentistas devem procurar e quais devem evitar, e também por que via hão de alcançar o efeito próprio da tragédia — eis o que resta dizer depois de tudo quanto foi dito.

69. Como a composição das tragédias mais belas não é simples, mas 31

complexa, e além disso deve imitar casos que suscitam o terror e a piedade (porque tal é o próprio fim desta imitação), evidentemente se segue que não devem ser representados nem homens muito bons que passem da boa para a má fortuna — caso que não suscita terror nem piedade, mas repugnância — nem homens muito maus que passem da má para a boa fortuna, pois não há coisa menos trágica, faltando-lhe todos os requisitos para tal efeito; não é conforme aos sentimentos humanos, nem desperta terror ou piedade. O mito também não deve representar um malvado que se precipite da felicidade para a infelicidade. Se é certo que semelhante situação satisfaz os sentimentos de humanidade, também é certo que não provoca terror nem piedade; porque a piedade tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror, a respeito do nosso semelhante desditoso, pelo que, neste caso, o que acontece não parecerá terrível nem digno de compaixão.

1453 a

7 70. Resta portanto a situação intermediária. É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres.

12 71. É pois necessário que um mito bem estruturado seja antes simples do que duplo, como alguns pretendem; que nele se não passe da infelicidade para a felicidade, mas, pelo contrário, da dita para a desdita; e não por maldade, mas por algum erro de uma personagem, a qual, como dissemos, antes propenda para melhor do que para pior. Que assim deve ser, o passado o assinala: outrora se serviam os poetas de qualquer mito; agora, as melhores tragédias versam sobre poucas famílias, como sejam as de Alcmêon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo e quaisquer outros que obraram ou padeceram tremendas coisas.

22 72. A mais bela tragédia, conforme as regras da arte, é, portanto, a que for composta do modo indicado. Por isso erram os que censuram Eurípedes, por assim proceder nas suas tragédias, as quais, a maior parte das vezes, terminam no infortúnio. Tal estrutura, já o dissemos, é a correta. A melhor prova é a seguinte: na cena e nos concursos teatrais, as tragédias deste gênero mostram-se como as mais trágicas, quando bem representadas, e Eurípedes, se bem que noutros pontos não respeite a economia da tragédia, revela-se-nos certamente como o mais trágico de todos os poetas.

30 73. Cabe o segundo lugar, não obstante alguns lhe atribuírem o primeiro, à tragédia de dupla intriga, como a *Odisséia,* que oferece opostas soluções para os bons e para os maus. Estas tragédias não parecem merecer o primeiro lugar senão por astenia do público, porque poetas complacentes as compuseram ao gosto dele. Mas o prazer que resulta deste gênero de composições é muito mais próprio da comédia, porque nela os que são na lenda inimicíssimos, como Orestes e Egisto, se tornam por fim amigos, e nenhum deles é morto pelo outro.

XIV

O trágico e o monstruoso. A catástrofe. O poeta e o mito tradicional.

1453 b 74. O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiade, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo. Querer produzir estas emoções unicamente pelo espetáculo é processo alheio à arte e que mais depende da coregia.

75. Quanto aos que procuram sugerir pelo espetáculo, não o tremendo, mas o monstruoso, esses nada produzem de trágico; porque da tragédia não há que extrair toda a espécie de prazeres, mas tão-só o que lhe é próprio. Ora, como o poeta deve procurar apenas o prazer inerente à piedade e ao terror, provocados pela imitação, bem se vê que é na mesma composição dos fatos que se ingerem tais emoções.

13 76. Consideremos agora quais de entre os eventos do mito parecem de tremer, e quais os de se compadecer.

15 77. Ações deste gênero devem necessariamente desenrolar-se entre amigos, inimigos ou indiferentes. Se as coisas se passam entre inimigos, não há que compadecer-nos, nem pelas ações nem pelas intenções deles, a não ser pelo aspecto lutuoso dos acontecimentos; e assim, também, entre estranhos. Mas se as ações catastróficas sucederem entre amigos — como, por exemplo, o irmão que mata ou esteja em vias de matar o irmão, ou um filho o pai, ou a mãe um filho, ou um filho a mãe, ou quando aconteçam outras coisas que tais — eis os casos a discutir.

21 78. Os mitos tradicionais não devem ser alterados, e fazer, por exemplo, que Clitemnestra não seja assassinada pelo filho, e Erífila por Alcmêon. Contudo o poeta deve achar e usar artisticamente os dados da tradição. Vamos explicar o que entendemos por "usar artisticamente".

26 79. É possível que uma ação seja praticada a modo como a poetaram os antigos, isto é, por personagens que sabem e conhecem o que fazem, como a Medéia de Eurípides, quando mata os próprios filhos. Mas também pode dar-se que algum obre sem conhecimento do que há de malvadez nos seus atos, e só depois se revele o laço de parentesco, como no Édipo de Sófocles (esta ação é verdade que decorre fora do drama representado, mas, por vezes, o mesmo se dá na própria tragédia, como a de Alcmêon, na homônima tragédia de Astidamas, e a de Telégono no *Ulisses Ferido).* Há um terceiro caso, que é o de quem está para cometer por ignorância algo terrível, e depois o reconhece, antes de agir. E além destas não há outras situações tragicamente possíveis. Porque age ou não age o ciente ou o ignorante.

36 80. Destes casos, o pior é o do sabedor que se apresta a agir e não age; é repugnante e não trágico, porque sem catástrofe: com efeito, raramente uma personagem procede como Hêmon para com Creonte, na *Antígona.* Vem, 1454 a em segundo lugar, o caso do agente sabedor. Melhor é, todavia, o do que age ignorando, e que, perpetrada a

ação, vem a conhecê-la; ação tal não repugna, e o reconhecimento surpreende. Mas superior a todos é o último, por exemplo o que se dá no *Cresfonte,* quando Mérope está para matar o filho, e não mata porque o reconhece; e na *Ifigênia,* em que a irmã vai matar o irmão; e na *Hele,* onde o filho, quando vai entregar sua mãe, então a reconhece.

9 81. Por esta razão, como dissemos antes, não há muitas famílias de cuja história se possa tirar argumento de tragédias: quando buscavam situações trágicas, os poetas as encontraram, não por arte, mas por fortuna, nos mitos tradicionais, não tendo mais que acomodá-los a seus propósitos; eis por que se constrangeram a recorrer à história das famílias em que semelhantes calamidades sucederam.

82. Basta o que dissemos, quanto à composição dos atos e à qualidade dos mitos. 14

XV

Caracteres. Verossimilhança e necessidade. *Deus ex machina.*

16 83. No respeitante a caracteres, a quatro pontos importa visar. Primeiro e mais importante é que devem eles ser bons. E se, como dissemos, há caráter quando as palavras e as ações derem a conhecer alguma propensão, se esta for boa, é bom o caráter. Tal bondade é possível em toda categoria de pessoas; com efeito, há uma bondade de mulher e uma bondade de escravo, se bem que o [caráter de mulher] seja inferior, e o [de escravos], genericamente insignificante.

21 84. Segunda qualidade do caráter é a conveniência: há um caráter de virilidade, mas não convém à mulher ser viril ou terrível.

23 85. Terceira é a semelhança, qualidade distinta da bondade e da conveniência, tal como foram explicadas.

26 86. E quarta é a coerência: ainda que a personagem a representar não seja coerente nas suas ações, é necessário, todavia, que [no drama] ela seja incoerente coerentemente.

87. Exemplo de maldade de caráter desnecessária: o Menelau do *Orestes;* de impropriedade e inconveniência: as lamentações de Ulisses na *Cila* e o discurso de Melanipa; paradigma de caráter incoerente é a Ifigênia em Áulis, porque a Ifigênia suplicante é muito diversa da Ifigênia que se mostra no fim.

88. Tanto na representação dos caracteres como no entrecho das ações, importa procurar sempre a verossimilhança e a necessidade; por isso, as palavras e os atos de uma personagem de certo caráter devem justificar-se por sua verossimilhança e necessidade, tal como nos mitos os sucessos de ação para ação. 28

89. É pois evidente que também os desenlaces devem resultar da própria estrutura do mito, e não do *deus ex machina,* como acontece na *Medéia* ou naquela parte da *Ilíada* em que se trata do regresso das naves. Ao *deus ex machina,* pelo contrário, não se deve recorrer senão em acontecimentos que se passam fora do drama, ou nos do passado, anteriores aos que se desenrolam em cena, ou nos que ao homem é vedado conhecer, ou nos futuros, que necessitam ser preditos ou prenun- 33 1454 b

ciados — pois que aos deuses atribuímos nós o poder de tudo verem. O irracional também não deve entrar no desenvolvimento dramático, mas se entrar, que seja unicamente fora da ação, como no *Édipo* de Sófocles.

8 90. Se a tragédia é imitação de homens melhores que nós, importa seguir o exemplo dos bons retratistas, os quais, ao reproduzir a forma peculiar dos modelos, respeitando embora a semelhança, os embelezam. Assim também, imitando homens violentos ou fracos, ou com tais outros defeitos de caráter, devem os poetas sublimá-los, sem que deixem de ser o que são: assim procederam Agatão e Homero para com Aquiles, paradigma de rudeza.

91. A tudo isto é preciso atender, e mais ainda às regras concernentes às sensações que necessariamente acompanham a poesia, pois também por este lado muitos erros se cometem. De tal assunto, porém, bastante tratei nos escritos publicados. 14

XVI

Reconhecimento: classificação de reconhecimentos.

92. Que seja o reconhecimento, dissemo-lo antes; mas de reconhecimentos há várias espécies.

20 93. A primeira e de todas a menos artística, se bem que a mais usada, por incapacidade [inventiva do poeta], é a que se efetua por sinais. Dos sinais, uns são congênitos, como a "lança que em si trazem os Filhos da Terra", ou as estrelas no *Tiestes* de Cárcino; outros são adquiridos e, ou se encontram no corpo, como as cicatrizes, ou fora do corpo, como os colares ou aquela cestinha, mediante a qual se dá o reconhecimento na *Tiro*. Mas também destes sinais menos artísticos se pode fazer melhor ou pior uso; assim, Ulisses foi reconhecido de uma maneira pela ama, e de outra pelos porqueiros. Na verdade, são estes sinais, usados como meio de persuasão, os menos artísticos; portanto, e em geral, todos os reconhecimentos congêneres. Melhores são os que resultam de uma peripécia, como o reconhecimento na cena do *Banho*.

31 94. Em segundo lugar vem o reconhecimento urdido pelo poeta, e que, por isso mesmo, também não é artístico. Exemplo: o modo como Orestes, na *Ifigênia,* se dá a conhecer; pois enquanto Ifigênia é reconhecida pelo envio da carta, diz Orestes o que o poeta quer que ele diga, e não o que o mito exige. Pelo que cai tal reconhecimento no erro supramencionado, pois o mesmo aconteceria se Orestes levasse em si qualquer sinal. E outro tanto se diria da "voz da lançadeira" no *Tereu* de Sófocles.

95. A terceira espécie de reconhecimento efetua-se pelo despertar da memória sob as impressões que se manifestam à vista, como nos *Cipriotas* de Diceógenes, em que a personagem, olhando o quadro, rompe em pranto; ou na narrativa a Alcínoo, em que Ulisses, ouvindo o citarista, recorda e chora, e assim o reconheceram. 37 1455 a

96. A quarta espécie de reconhecimento provém de um silogismo, como nas *Coéforas,* pelo seguinte raciocínio: alguém chegou, que me é semelhante, mas ninguém se me assemelha senão Orestes, logo quem veio foi Orestes. Reconhecimento por silogismo é tam- 4

bém aquele inventado pelo sofista Poliído para a *Ifigênia,* porque verossímil seria Orestes discorrer que, se a irmã tinha sido sacrificada, também ele o havia de ser. Outro exemplo é o reconhecimento do *Tideu* de Teodectes, em que o pai diz: "Venho para salvar meu filho e eu próprio devo morrer". Outro exemplo, ainda, o das *Fineidas,* em que, vendo elas o lugar, compreenderam seu destino, concluindo que nesse lugar morreriam, porque ali foram expostas.

12 97. Mas também há o reconhecimento combinado com um paralogismo da parte dos espectadores. Por exemplo, no *Ulisses, Falso Mensageiro:* [que Ulisses seja o único que pode tender o arco, e nenhum outro senão ele, tal é a ficção e hipótese do poeta, ainda que] em certo momento do drama Ulisses diga que reconheceu o arco sem o ter visto;ora,o supor que o reconhecimento de Ulisses se efetue deste modo, eis o paralogismo.

98. De todos os reconhecimentos, 16 melhores são os que derivam da própria intriga, quando a surpresa resulta de modo natural, como é o caso do *Édipo* de Sófocles e da *Ifigênia,* porque é natural que ela quisesse enviar alguma carta. Só os reconhecimentos desta 20 espécie dispensam artifícios, sinais e colares. Em segundo lugar vêm os que provêm de um silogismo.

XVII

Exortações ao poeta trágico. Os episódios na tragédia e na epopéia.

22 99. Deve pois o poeta ordenar as fábulas e compor as elocuções das personagens, tendo-as à vista o mais que for possível, porque desta sorte, vendo as coisas claramente, como se estivesse presente aos mesmos sucessos, descobrirá o que convém e não lhe escapará qualquer eventual contradição. Que assim deve ser, assinala-o a censura em que incorre Cárcino: Anfiarau saía do templo, mas de tal não se apercebeu o poeta, porque não olhava a cena como espectador, e o público protestou porque o ofendia a contradição.

27 100. Deve também reproduzir [por si mesmo], tanto quanto possível, os gestos [das personagens]. Mais persuasivos, com efeito, são [os poetas] que, naturalmente movidos de ânimo [igual ao das suas personagens], vivem as mesmas paixões; e por isso, o que está violentamente agitado excita nos outros a mesma agitação, e o irado, a mesma ira. Eis por que o poetar é conforme a seres bem dotados ou a temperamentos exaltados, a uns porque plasmável é a sua natureza, a outros por virtude do êxtase que os arrebata.

101. Quanto aos argumentos, quer 34 os que já tenham sido tratados, quer os que ele próprio invente, deve o poeta [dispô-los assim em termos gerais] e só depois introduzir os episódios e dar- 1455 b lhes a conveniente extensão.

102. Que entendo por este "[dispô- 2 los] assim [em termos gerais]", vou mostrá-lo com o exemplo da *Ifigênia.* Certa donzela, no momento de ser sacrificada, desaparece aos olhos dos sacrificadores e, transportada a terra estranha, onde era lei que os forasteiros fossem imolados aos deuses, aí foi investida do sacerdócio. Pelo tempo adiante, sucedeu que o irmão da sacer-

dotisa arribou àquela terra (que a ordem de vir a este lugar provenha da divindade, com que intenção a divindade o tenha feito, e para que fim ele tenha vindo, tudo isso cai fora do entrecho dramático). Chegado, é preso; mas, quando ia ser sacrificado, foi reconhecido (ou à maneira de Eurípides, ou à maneira de Políido, dizendo Orestes, como é plausível que o dissesse, que não só a irmã tivera de ser imolada, mas também ele o tinha de ser), e assim ficou salvo.

12 103. Depois disso, e uma vez denominadas as personagens, desenvolvem-se os episódios. Estes devem ser conformes ao assunto, como, no caso de Orestes, o da loucura, pela qual foi capturado, e o da purificação, pela qual foi salvo.

104. Nos dramas os episódios devem ser curtos, ao contrário da epopéia, que, por eles, adquire maior extensão. De fato, breve é o argumento da *Odisséia:* um homem vagueou muitos anos por terras estranhas, sempre sob a vigilância [adversa] de Poseidon, e solitário; entretanto, em casa, os pretendentes de sua mulher lhe consomem os bens e armam traições ao filho, mas, finalmente, regressa à pátria, e depois de se dar a reconhecer a algumas pessoas, assalta os adversários e enfim se salva, destruindo os inimigos. Eis o que é próprio do assunto; tudo o mais são episódios. 15

XVIII

Nó e desenlace. Tipos de tragédia, classificação pela relação entre nó e desenlace. Estrutura da epopéia e da tragédia.

24 105. Em toda tragédia há o nó e o desenlace. O nó é constituído por todos os casos que estão fora da ação e muitas vezes por alguns que estão dentro da ação. O resto é o desenlace. Digo pois que o nó é toda a parte da tragédia desde o princípio até aquele lugar onde se dá o passo para a boa ou má fortuna; e o desenlace, a parte que vai do início da mudança até o fim. Assim, no *Linceu* de Teodectes, constituem o nó todos os acontecimentos que precedem o rapto da criança, o mesmo rapto, e ainda a captura dos progenitores; e o desenlace vai da acusação de assassínio até o fim.

33 106. Há quatro tipos de tragédia, pois quatro são também as suas partes, como dissemos: a tragédia complexa, que consiste toda ela em peripécia e reconhecimento; a tragédia catastrófica, como as [do tipo] de *Ájax* e *Íxion,* 1456 a a tragédia de caracteres, como as *Ftiótidas* e *Peleu,* e, em quarto lugar, as episódicas, como as *Filhas de Fórcis, Prometeu* e quantas se passam no Hades.

107. Os poetas devem esforçar-se o mais possível por reunir todos estes elementos, ou, se não todos, pelo menos os mais importantes e a maior parte, dadas as críticas a que hoje estão sujeitos; porque, se os houve excelentes em cada parte constitutiva da tragédia, pretende-se que um poeta só haja de ultrapassar todos os bons poetas em sua peculiar excelência. Ora, o que é justo dizer é que, pelo mito, melhor que por outro elemento, se estabelece a igualdade ou a diferença entre as tragédias; e que são iguais quando o sejam o nó e o desenlace. Porém há muitos que bem tecem a intriga e mal a desenlaçam; o que

importa é conjugar ambas as aptidões.

11 108. É pois necessário ter presente o que já por várias vezes dissemos, e não fazer uma tragédia como se ela fosse uma composição épica (chamo composição épica à que contém muitos mitos), como seria o caso do poeta que pretendesse introduzir numa só tragédia todo o argumento da *Ilíada*. Na epopéia, a extensão que é própria a tal gênero de poesia permite que as suas partes assumam o desenvolvimento que lhes convém, enquanto nos dramas o resultado do desenvolvimento seria contrário à expectativa. Que bem o mostraram todos os poetas que quiseram incluir em uma tragédia todo o argumento da *Ruína de Tróia*, em vez de uma só parte, como o fez Eurípides [na *Hécuba*], ou toda a história de Níobe, contrariamente ao que fez Ésquilo. Todos esses poetas falharam ou foram mal sucedidos nos concursos, e o próprio Agatão falhou pelo mesmo defeito.

20 109. Quer nas tragédias com peripécia, quer nas episódicas, podem os poetas obter o desejado efeito mediante o maravilhoso, como no caso de um homem astuto, porém mau, que é enganado, como Sísifo, ou quando corajoso, mas injusto, é vencido — situações estas tanto mais trágicas e mais conformes ao sentido humano. Todas são verossímeis ao modo como o entende Agatão, quando diz: verossimilmente muitos casos se dão e ainda que contrários à verossimilhança.

110. O coro também deve ser considerado como um dos atores; deve fazer parte do todo, e da ação, à maneira de Sófocles, e não à de Eurípides. Na maioria dos poetas, contudo, os corais tão pouco pertencem à tragédia em que se encontram como a qualquer outra, e por isso, desde o exemplo de Agatão, é costume cantar interlúdios nas tragédias. Mas que diferença haverá entre cantar interlúdios e transpor de uma para outra tragédia recitativos ou episódios inteiros? 25

XIX

O pensamento. Modos da elocução.

33 111. Resta tratar da elocução e do pensamento, pois das outras partes da tragédia já falamos.

34 112. O que respeita ao pensamento tem seu lugar na retórica, porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina. O pensamento inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra; dele fazem parte o demonstrar e o refutar, suscitar emoções (como a piedade, o terror, a ira e outras que 1456 b tais) e ainda o majorar e o minorar o valor das coisas.

2 113. Evidentemente, quando seja mister despertar as emoções de piedade e de terror, ou o acrescimento de certas impressões, a aceitação de algo como verossímil, há que tratar os fatos segundo os mesmos princípios. Apenas com uma diferença: [na poesia], os sobreditos efeitos devem resultar somente da ação e sem interpretação explícita, enquanto [na retórica] resultam da palavra de quem fala. Pois de que serviria a obra do orador, se o pensamento dele se revelasse de per si, e não pelo discurso?

114. Quanto à elocução, há uma parte dela, constituída pelos respectivos modos, cujo conhecimento é próprio do ator e de quem faça profissão dessa arte, que consiste em saber o que 7

é uma ordem ou uma súplica, uma explicação, uma ameaça, uma pergunta, uma resposta, e outras que tais.

13 115. Assim, pelo conhecimento ou desconhecimento destas coisas, nenhuma censura digna de consideração se poderá enunciar contra o poeta como tal. Pois quem poderia crer que Homero haja incorrido na falta que lhe atribui Protágoras, como se, dizendo *"canta, ó deusa, a ira..."*, houvesse pronunciado uma ordem, querendo ele exprimir uma súplica? Com efeito, segundo Protágoras, o dizer que se faça ou se não faça uma coisa é uma 18 ordem. Mas deixemos esta parte da questão, porque é alheia à poética.

XX

A elocução. Partes da elocução.

20 116. Quanto à elocução, as seguintes são as suas partes: letra, sílaba, conjunção, nome, verbo, [artigo], flexão e proposição.

22 117. A letra é um som indivisível, não porém qualquer som, mas apenas qual possa gerar um som composto; porque também os animais emitem sons indivisíveis e, contudo, a esses não os denomino letras.

25 118. As letras dividem-se em vogais, semivogais e mudas. Vogal é a letra de som audível sem encontro [dos lábios ou da língua]; semivogal, a que tem um som produzido por esse encontro, como o Σ e o P ; a muda, como o Γ ou o Δ, é a letra que necessita da língua ou dos lábios, mas que só vem a ser audível quando unida a uma vogal ou a uma semivogal. Depois, diferem as letras de cada um destes grupos pela conformação da boca na pronúncia, pelo lugar da boca em que se produz o som, e ainda conforme são ásperas ou brandas, longas ou breves, agudas, graves ou intermediárias; mas estas particularidades são da competência da métrica.

35 119. Sílaba é um som desprovido de significado próprio, constituído por muda e soante; efetivamente, as duas letras Γ/P produzem uma sílaba, seja sem A, seja com A, como na sílaba ΓPA. Mas também estas distinções pertencem à métrica.

120. Conjunção é palavra destituída de significado próprio, mas que não obsta nem contribui para que vários sons significativos componham uma única expressão significativa, e 1457 a que se destina, por natureza, a estar nos extremos ou no meio, nunca, porém, no princípio de uma proposição, por exemplo: *μέν, ἤτοι, δέ* ou é um som desprovido de significado, cuja função é a de reproduzir um único som significativo, como *ἀμφί, περί* e semelhantes; ou é um som não significativo que indica o início, o término ou a divisão no interior de uma proposição.

121. Nome é um som significativo, 10 composto, sem determinação de tempo, que não tem nenhuma parte que, como parte do todo, seja significativa de per si; com efeito, nos nomes duplos, não nos servimos de suas partes como se elas tivessem separadamente um significado; assim, no nome *Θεοδώρῳ*, a parte *δῶρον* não tem significado.

122. Verbo é som composto, signifi- 14 cativo, que exprime o tempo, e cujas partes, como as do nome, fora do conjunto não têm significado nenhum. Efetivamente, os nomes "homem",

"branco" não exprimem o tempo, mas os verbos "anda", "andou" exprimem-no, o primeiro, o tempo presente, o segundo, o passado.

19 123. A flexão tanto pertence ao nome como ao verbo, e indica as relações de casos, como "deste", "a este", ou outras relações que tais; ou o singular e o plural, como "homens" e "homem"; ou os modos de expressão de quem fala, como a interrogação, o comando; efetivamente, "foi?", "vai!" são flexões do verbo segundo estas últimas espécies.

24 124. A proposição é som composto e significativo, do qual algumas partes são de per si significantes (porque nem todas as proposições se compõem de nomes e de verbos, mas pode haver também uma proposição sem verbo, como, por exemplo, a definição de homem; no entanto, deve conter sempre uma parte significativa). Exemplo de parte significante é o nome "Cléon" na proposição "Cléon anda". Uma proposição pode ser una de duas maneiras; ou porque indica uma só coisa, ou pelo liame que reúne muitas coisas, adunando-as. E assim, a *Ilíada* é una pelo nexo que reúne as diversas partes; e a definição de homem, porque se refere a um só objeto.

XXI

A elocução poética.

32 125. Há duas espécies de nomes: simples e duplos. "Simples", denomino os que não são constituídos de partes significativas, como a palavra *γῆ* (terra); todos os outros são duplos. Estes, depois, ou são compostos de uma parte não significativa e de uma parte significativa; ou de partes ambas significativas (note-se, porém, que o ser ou não ser significativo não pertence às partes, consideradas dentro do nome). E também há nomes triplos, quádruplos, múltiplos, como alguns usados entre os massaliotas: *Ἑρμοκαϊκόξανθος*.

1457 b 126. Cada nome, depois, ou é corrente, ou estrangeiro, ou metáfora, ou ornato, ou inventado, ou alongado, abreviado ou alterado.

3 127. Nome "corrente", chamo àquele de que ordinariamente se serve cada um de nós; "estrangeiro", aquele de que se servem os outros, e por isso é claro que o mesmo nome pode ser ao mesmo tempo estrangeiro e corrente, mas, como é natural, não para as mesmas pessoas; assim *σίγυνον* para os cipriotas é de uso corrente, e para nós, estrangeiro.

6 128. A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia.

9 129. Transporte do gênero para a espécie é o que se dá, por exemplo, na proposição "Aqui minha nave se deteve", pois o "estar ancorado" é uma espécie do gênero "deter-se". Transporte da espécie para o gênero, na proposição "Na verdade, milhares e milhares de gloriosos feitos Ulisses levou a cabo", porque "milhares e milhares" está por "muitos", e o poeta se serve destes termos específicos, em lugar do genérico "muitos". "Tendo-lhe esgotado a vida com seu bronze" e "cortando com o duro bronze" são exemplos de transporte de espécie para espécie. No primeiro, o poeta usou, em lugar de "cortar", "esgotar", e no

segundo, em lugar de "esgotar", "cortar"; mas ambas as palavras especificam o "tirar a vida".

130. Digo que há analogia quando o segundo termo está para o primeiro na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque, neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo, e o segundo, o quarto. E algumas vezes os poetas ajuntam o termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Por exemplo, a "urna" está para "Dioniso", como o "escudo" para "Ares", e assim se dirá a urna "escudo de Dioniso", e o escudo, "urna de Ares". Também se dá a mesma relação, por um lado, entre a velhice e a vida e, por outro lado, entre a tarde e o dia; por isso a tarde será denominada "velhice do dia", ou, como Empédocles, dir-se-á a velhice "tarde da vida" ou "ocaso da vida". Por vezes falta algum dos quatro nomes na relação analógica, mas ainda assim se fará a metáfora. Por exemplo, "lançar a semente" diz-se "semear"; mas não há palavra que designe "lançar a luz do sol", todavia esta ação tem a mesma relação com o sol que o semear com a semente; por isso se dirá "semeando uma chama criada pelo deus". Há outro modo de usar esta espécie de metáfora, o qual consiste em empregar o nome metafórico, negando, porém, alguma das suas qualidades próprias, como acontece se alguém chamar ao escudo, não a "urna de Ares", mas a "urna sem vinho".

131. [O ornato . . . .]

132. "Inventado" é o nome que ninguém usa, mas que o próprio poeta forjou; ao que parece, há algumas palavras deste gênero, como *ἐρνύγας* em vez de cornos, e *ἀρητῆρα*, por "sacerdote".

133. Há, depois, os nomes alongados ou abreviados. No primeiro caso, o nome tem uma vogal mais longa do que a própria, ou uma sílaba a mais; no segundo, é omitida uma parte da palavra. Alongada, por exemplo, é Πόληος, em vez de Πόλεως, e Πηληιάδεω, em vez de Πηλείδου, nome abreviado e, por exemplo *κρῖ*, δῶ, ὄψ em *μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ*.

134. Alterado é o vocábulo do qual uma parte é mantida e outra transformada, como *δεξιτερόν* por *δεξίον*, na frase: *δεξιτερὸν κατὰ μειζόν*.

135. Considerados em si mesmos, os nomes ou são masculinos, ou femininos, ou de gênero intermédio. Masculinos são os que terminam em N ou P (ou Σ), ou em letra composta de Σ (duas são as letras deste tipo: Ψ e Ξ); femininos, os que terminam em vogal sempre longa, com H e Ω ou em vogal alongada A; e assim, a soma das terminações masculinas e femininas vem a ser igual, porque as terminações em Ξ e Ψ reduzem-se a uma só (com Σ). Nenhum nome termina em muda ou vogal breve. Três são os nomes terminados em I: *μέλι*, *κόμμι*, *πέπερι*. Cinco terminam em Y: *τὸ πῶυ*, *τὸ νᾶπυ*, *τὸ γόνυ*, *τὸ δόρυ*. Os nomes de gênero intermédio terminam do mesmo modo, e em N [e P] e Σ.

XXII

A elocução poética: críticas à elocução nos poemas homéricos.

136. Qualidade essencial da elocução é a clareza sem baixeza. Claríssima, mas baixa, é a linguagem constituída por vocábulos correntes, como as

composições de Cleofonte e Estênelo. Pelo contrário, é elevada a poesia que usa de vocábulos peregrinos e se afasta da linguagem vulgar. Por vocábulos "peregrinos" entendo as palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas e, em geral, todas as que não sejam de uso corrente.

137. Mas a linguagem composta apenas de palavras deste gênero será enigma ou barbarismo; enigmático se o for só de metáforas, bárbara, se exclusivamente de vocábulos estrangeiros. Porque tal é a característica do enigma: coligindo absurdos, dizer coisas acertadas, o que se obtém, não quando se juntam nomes com o significado corrente, mas, sim, mediante as metáforas, como no verso

vi um homem colando com fogo
bronze noutro homem,

e em outros semelhantes. E "bárbara" é a linguagem composta de nomes estrangeiros.

138. Necessária será, portanto, como que a mistura de toda espécie de vocábulos. Palavras estrangeiras, metáforas, ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza.

139. Alongamentos e abreviamentos, alterações dos nomes contribuem em grande parte para a clareza e elevação do discurso; afastados da forma corrente e do uso vulgar, fazem esses nomes que a linguagem não seja banal, enquanto, pela parte que mantêm do uso vulgar, subsistirá a clareza.

140. Por conseguinte não têm razão os que representam semelhante maneira de falar e ridicularizam o poeta, como fez Euclides, o Ancião, que diz ser fácil o versificar desde que se conceda a liberdade de alongar arbitrariamente as palavras; o mesmo Euclides parodiou tais versos, em linguagem vulgar:

'Επιχάρην εἶδον Μαραθωνάδε βαδίζοντα
Οὐκ ἂν γ' ἐράμενος τὸν ἐκείνου ἐλλέβορον.

141. É certo que, pelo demasiado evidente destes modos, se incorre no ridículo, e, por outro lado, a moderação também é necessária nas outras partes do discurso; pois metáforas, estrangeirismos e outras espécies de nomes, impropriamente usados, produziriam o mesmo resultado, se de propósito nos servíssemos deles para provocar o riso.

142. Mas quanto seja diferente o uso moderado dessas palavras, é o que facilmente se verifica na poesia épica, se inserirmos nos versos vocábulos correntes. Quanto a palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituírmos por palavras de uso comum. Por exemplo, Ésquilo e Eurípedes compuseram o mesmo verso jâmbico, mas Eurípedes mudou um só vocábulo: pôs uma palavra estrangeira no lugar de uma palavra corrente, e assim fez um verso belo, ao passo que o de Ésquilo é verso medíocre. Com efeito, no *Filoctetes*, Ésquilo escrevera.

φαγέδαιναν < δ' > ἥ μου σάρκας ἐσθίει
ποδός

e Eurípides, em lugar de *ἐσθίει*, pôs *θοινᾶται*. E assim também no verso

νῦν δέ μ' ἐὼν ὀλίγος τε καὶ οὐτιδανὸς
καὶ ἀεικής,

se alguém substituísse os vocábulos de uso comum, e dissesse

νῦν δέ μ' ἐὼν μικρός τε καὶ ἀσθενικὸς
καὶ ἀειδής.

E neste outro:

δίφρον ἀεικέλιον καταθεὶς ὀλίγην τε
τράπεζαν,

da substituição resultaria

δίφρον μοχθηρὸν καταθεὶς μικράν τε τράπεζαν.

E em vez de

ἠϊόνες βοόωσιν ἠϊόνες κράζουσιν.

31 143. Arífrades, por seu turno, parodiava os trágicos por usarem eles expressões de que ninguém se serve na linguagem corrente, escrevendo por exemplo, δωμάτων ἄπο, e não ἀπὸ δωμάτων, e σέθεν, e ἐγὼ δέ νιν, e Ἀχιλλέως πέρι, em vez de περὶ Ἀχιλλέως. Mas 1459 a o emprego destas locuções, ainda que elas se não encontrem na linguagem vulgar, dá elevação ao estilo, e isso não viu Arífrades.

4 144. Grande importância tem, pois, o uso discreto de cada uma das mencionadas espécies de nomes, de nomes duplos e de palavras estrangeiras; maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende nos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.

145. Dos vários nomes, os duplos 9 são os mais apropriados aos ditirambos, os vocábulos estrangeiros aos versos heróicos, e as metáforas aos versos jâmbicos. Porém, nos versos heróicos, todas as espécies de vocábulos são utilizáveis; nos jâmbicos, ao invés, e porque neles se imita a linguagem corrente, mais convêm os nomes que todos adotam na conversação, a saber, nomes correntes, metáforas e ornatos.

146. Basta o que dissemos, quanto 15 à tragédia e à imitação que se efetua mediante ações.

XXIII

A poesia épica e a poesia trágica. As mesmas leis regem a epopéia e a tragédia. Homero.

17 147. Quanto à imitação narrativa e em verso, é claro que o mito deste gênero poético deve ter uma estrutura dramática, como o da tragédia; deve ser constituído por uma ação inteira e completa, com princípio, meio e fim, para que, una e completa, qual organismo vivente, venha a produzir o prazer que lhe é próprio.

148. Também é manifesto que a estrutura da poesia épica não pode ser igual à das narrativas históricas, as quais têm de expor não uma ação única, mas um tempo único, com todos os eventos que sucederam nesses períodos a uma ou a várias personagens, eventos cada um dos quais está para os outros em relação meramente casual. Com efeito, a batalha naval de Salamina e a derrota dos cartagineses na Sicília desenvolveram-se contemporaneamente, sem que estas ações tendessem para o mesmo resultado; e, por outro lado, às vezes acontece que em tempos sucessivos um fato venha após outro, sem que de ambos resulte comum efeito. No entanto, a maioria dos poetas adota este procedimento.

149. Por isso, como já dissemos, 29 também por este aspecto Homero parece elevar-se maravilhosamente acima de todos os outros poetas: não quis ele poetar toda a guerra de Tróia, se bem que ela tenha princípio e fim (o argumento teria resultado vasto em demasia e, portanto, não seria compreendido no conjunto; ou então, se fosse moderadamente extensa, também seria demasiado complexa pela variedade

dos acontecimentos). Eis por que desses acontecimentos apenas tomou uma parte, e de muitos outros se serviu como episódios; assim, com o "Catálogo das Naves" e tantos outros que distribuiu pelo poema.

1459 b 150. Os outros poetas, todavia, compuseram seus poemas ou acerca de uma pessoa, ou de uma época, ou de uma ação com muitas partes, como, por exemplo, o autor dos *Cantos Cíprios* e da *Pequena Ilíada*. Por isso, enquanto da *Ilíada* e da *Odisséia* não é possível extrair, de cada uma delas, senão uma tragédia, ou duas, quando muito, dos *Cantos Cíprios*, ao invés, muitas se podem tirar, e da *Pequena Ilíada*, mais de oito: *Juízo das Armas, Filoctetes, Neoptólemo, Eurípilo, Ulisses Mendigo, Lacedemônias, Ruína de Tróia, Partida das Naves, Símon* e *Troianas*.

XXIV

Diferença entre a epopéia e a tragédia quanto a episódios e extensão.

8 151. As mesmas espécies que a tragédia deve apresentar a epopéia, a qual, portanto, será simples ou complexa, ou de caracteres, ou catastrófica; e as mesmas devem ser as suas partes, exceto melopéia e espetáculo cênico. Efetivamente, na poesia épica também são necessários os reconhecimentos, as peripécias e as catástrofes, assim como a beleza de pensamento e de elocução, coisas estas de que Homero se serviu de modo conveniente. De tal maneira são constituídos os seus poemas, que a *Ilíada* é simples (episódica) e catastrófica, e a *Odisséia*, complexa (toda ela é reconhecimentos) e de caracteres; além de que, em pensamento e elocução, superam todos os demais poemas.

17 152. Mas diferem a epopéia e a tragédia pela extensão e pela métrica.

18 153. Quanto à extensão, justo limite é o que indicamos: a apreensibilidade do conjunto, de princípio a fim da composição. Mas, para não exceder tal limite, deveria a estrutura dos poemas ser menos vasta do que a das antigas epopéias, e assumir a extensão que todas juntas têm as tragédias representadas num só espetáculo. Para aumentai a extensão, possui a epopéia uma importante particularidade. Na tragédia não é possível representar muitas partes da ação, que se desenvolvem no mesmo tempo, mas tão-somente aquela que na cena se desenrola entre os atores; mas na epopéia, porque narrativa, muitas ações contemporâneas podem ser apresentadas, ações que, sendo conexas com a principal, virão acrescer a majestade da poesia. Tal é a vantagem do poema épico, que o engrandece e permite variar o interesse do ouvinte, enriquecendo a matéria com episódios diversos; porque, do semelhante, que depressa sacia, vem o fracasso de tantas tragédias.

154. Quanto à métrica, prova a 32 experiência que é o verso heróico o único adequado à epopéia; efetivamente, se alguém pretendesse compor uma imitação narrativa, quer em metro diferente do heróico, quer servindo-se de metros vários, logo se aperceberia da inconveniência da empresa. Na verdade, o verso heróico é o mais grave e o mais amplo, e, portanto, melhor que qualquer outro se presta a acolher vocábulos raros e metafóricos (também por este aspecto a imitação narra-

1460 a tiva supera as outras). Pelo contrário, são o trímetro jâmbico e o tetrâmetro trocaico mais movimentados: este convém à dança, e aquele à ação. Empreendendo, pois, misturar versos de toda casta, como o fez Querémon, extravagante seria o resultado; eis por que ninguém se serviu nunca de verso que não fosse o heróico para compor um poema extenso. Como dissemos, a própria natureza nos ensinou a escolher o metro adequado.

5 155. Homero, que por muitos outros motivos é digno de louvor, também o é porque, entre os demais, só ele não ignora qual seja propriamente o mister do poeta. Porque o poeta deveria falar o menos possível por conta própria, pois, assim procedendo, não é imitador. Os outros poetas, pelo contrário, intervêm em pessoa na declamação, e pouco e poucas vezes imitam, ao passo que Homero, após breve intróito, subitamente apresenta varão ou mulher, ou outra personagem caracterizada — nenhuma sem caráter, todas as que o têm.

12 156. O maravilhoso tem lugar primacial na tragédia; mas na epopéia, porque ante nossos olhos não agem atores, chega a ser admissível o irracional, de que muito especialmente deriva o maravilhoso. Em cena, ridícula resultaria a perseguição de Heitor: os guerreiros que se detêm e o não perseguem, e [Aquiles] que lhes faz sinal para que assim se quedem. Mas, na epopéia, tudo passa despercebido. Grato, porém, é o maravilhoso; prova é que todos, quando narram alguma coisa, amplificam a narrativa para que mais interesse.

19 157. Aos outros poetas também Homero ensinou o modo de dizer o que é falso — refiro-me ao paralogismo. Porque os homens crêem que, quando do existir ou produzir-se alguma coisa resulta o produzir-se outra, também da existência da última se há de seguir a existência ou produção da primeira. Isto, porém, é falso. No entanto, se há um antecedente falso e um conseqüente que existe ou se produz sempre que o antecedente seja verdadeiro, nós reunimo-los; porque o saber que o segundo é verdadeiro leva a nossa mente à arbitrária conclusão de que verdadeiro seja também o primeiro. Exemplo de paralogismo tal é a cena do *Banho*.

26 158. De preferir às coisas possíveis mas incríveis são as impossíveis mas críveis; contudo, não deveriam os argumentos poéticos ser constituídos de partes irracionais; preferível seria que nada houvesse de irracional, ou, pelo menos, que o irracional apenas tivesse lugar fora da representação, como, por exemplo, a ignorância de Édipo quanto à morte de Laio; e não dentro do próprio drama, como a descrição dos Jogos Píticos, na *Electra*, ou a personagem que, nos *Mísios*, vinda de Tegéia para a Mísia, não diz palavra. Ridículo é pois declarar que sem irracional não subsistiria o mito; em primeiro lugar, nem tais mitos se deveriam compor; mas, se um poeta os fizer de modo que pareçam razoáveis, esses ainda serão admissíveis, ainda que absurdos. Na verdade, tudo quan- 1460 b to de irracional acontece no desembarque de Ulisses inaceitável seria, em obra de mau poeta; os absurdos, porém, Homero os ocultou sob primores de beleza.

2 159. Importa, por conseguinte, aplicar os maiores esforços no embelezamento da linguagem, mas só nas partes desprovidas de ação, de caracteres e de pensamento: uma elocução deslumbrante ofuscaria caracteres e pensamento.

XXV

Problemas críticos.

6 160. Assunto esclarecido será o dos problemas e soluções, de quantas e quais as suas formas, se o encararmos do modo seguinte.

8 161. O poeta é imitador, como o pintor ou qualquer outro imaginário; por isso, sua imitação incidirá num destes três objetos: coisas quais eram ou quais são, quais os outros dizem que são ou quais parecem, ou quais deveriam ser. Tais coisas, porém, ele as representa mediante uma elocução que compreende palavras estrangeiras e metáforas, e que, além disso, comporta múltiplas alterações, que efetivamente consentimos ao poeta.

13 162. Acresce ainda que não é igual o critério de correção na poética e na política, e, semelhantemente, o de qualquer outra arte, em confronto com a poesia. Na arte poética, erros de duas espécies se podem dar: essenciais ou acidentais. Portanto, se propostos tais objetos, a imitação resulta deficiente por incapacidade do poeta, o erro é intrínseco à própria poesia; se, pelo contrário, o defeito consiste apenas em não haver concebido corretamente o objeto da imitação — como querendo imitar um cavalo que movesse a um tempo as duas patas do lado direito — o erro não é intrínseco à poesia, como o não é qualquer que se cometa relativamente a uma arte particular (medicina ou outra), ou quando se representam coisas impossíveis.

20 163. Importa, por conseguinte, resolver as críticas que os problemas contêm, considerando-as dos pontos de vista precedentes.

23 164. Primeiro, vejamos as críticas respeitantes à própria arte. O poeta representou impossíveis. É um erro — desculpável, contudo, se atingiu a finalidade própria da poesia (da finalidade já falamos), e se, de tal maneira, resultou mais impressionante essa parte do poema, ou outra qualquer. Exemplo: a perseguição de Heitor. Mas, caso possa atingir mais ou menos a mesma finalidade, respeitando as regras da arte, o erro é injustificável, porque, sendo possível, não deveria haver erro nenhum.

165. Mas então vejamos: será o erro cometido daqueles que ofendem a essência da arte, ou não será antes um erro acidental à poesia? Pois falta menor comete o poeta que ignore que a corça não tem cornos, que o poeta que a represente de modo não artístico. 28

166. Além disso, quando no poeta se repreende uma falta contra a verdade, há talvez que responder como Sófocles: que representava ele os homens tais como devem ser, e Eurípides, tais como são. E depois caberia ainda responder: os poetas representam a opinião comum, como nas histórias que contam acerca dos deuses: essas histórias talvez não sejam verdadeiras, nem melhores; talvez as coisas sejam como pareciam a Xenófanes; no entanto, assim as contam os homens. 31

167. Outros casos há que os poetas referem não como sendo o melhor, mas como o que fora outrora; assim, quando se diz das armas: *"as lanças erguidas sobre os contos"*; então, vigorava o uso que os ilírios mantêm ainda. 1461 a

168. Para reconhecer se bem ou mal falou ou agiu uma personagem, importa que a palavra ou o ato não sejam exclusivamente considerados na sua elevação ou baixeza; é preciso também observar o indivíduo que agiu 3

ou falou, e a quem, quando, como e para quê, se para obter maior bem ou para evitar mal maior.

9 169. Outras dificuldades se resolvem, bem considerada a elocução. Assim, a daquela passagem: "os machos (*οὐρῆας*) primeiro...", porque não queria o poeta falar de "machos" mas de "sentinelas"; e assim, de Dólon, dizendo o poeta: *"mau ele era de aspecto"*, não entende, por isso, que disforme era o corpo dele, mas apenas "feio de rosto"; efetivamente, dizem os de Creta "belo de aspecto" por "rosto belo". E, *"mistura mais forte"*, deve ser entendido não como "servir mais puro", como se de beberrões se tratasse, mas de "servir mais depressa".

15 170. Outras palavras se dizem metaforicamente. Por exemplo: *"Todos, deuses e homens, dormiam ainda, pela noite alta"*, diz o poeta, e logo a seguir: *"quando lançava os olhos sobre a planície de Tróia* [admirava] *o tumultuoso som das flautas e das siringes"*. É que "todos" está por "muitos" metaforicamente, porque "todos" é uma espécie de "muitos". Também *"só ela* [está] *excluída* [de banhar-se no Oceano]" há de entender-se como metáfora: "só" está por "o mais conhecido".

21 171. Com a prosódia resolvem-se outras dificuldades; assim explicava Hípias de Taso aquele *"glória nós lhe daremos"* e *"parte do qual apodrece com a chuva"*.

172. Outras por diérese, como os versos de Empédocles:

"Mas depressa se tornaram mortais
[*as coisas antes imortais,*
e misturadas, as que antes eram
[*simples...*"

25 173. E outras por anfibolia: *"a maior parte da noite passou"*, em que "maior parte" tem duplo sentido.

174. Enfim, outras se explicam por usos da linguagem. À mistura de água e vinho chamam "vinho", e assim, disse Homero: *"cnêmide de recém-elaborado estanho"*; e porque se dá o nome de "elaboradores de estanho" aos que trabalham o ferro, assim ele disse também de Ganimedes: *"que a Zeus servia vinho..."*, se bem que os deuses não bebam vinho. Mas isto também se poderia explicar por uso metafórico.

175. Se o (nome) contém uma significação contraditória, é mister procurar quantos significados ele pode assumir na frase em questão. Por exemplo, em *"aqui se deteve a brônzea lança"*, importa verificar de quantas maneiras pode ser entendido o "ali haver parado". A consideração das várias possibilidades [significativas] é procedimento oposto àquele de que fala Glauco. Alguns críticos partem de prevenida e absurda opinião, depois raciocinam concluindo pela censura, como se o poeta tivesse pensado algo de contraditório ao pressuposto deles. É o que se verifica a propósito de Icário: supondo-se que ele fosse lacedemônio, logo se concluiu que era absurdo Telêmaco não o haver encontrado quando chegou a Esparta. Talvez, porém, o caso se passasse como referem os cefalênios: que, tendo Ulisses contraído núpcias na terra deles, o nome do herói seja Icádio, e não Icário. É pois verossímil que o problema nasça de um erro. 31 1461 b

176. Em suma, o absurdo deve ser considerado, ou em relação à poesia, ou ao melhor, ou à opinião comum. 9

177. Com efeito, na poesia é de preferir o impossível que persuade ao possível que não persuade. Talvez seja impossível existirem homens quais Zêuxis os pintou; esses porém correspondem ao melhor, e o paradigma deve ser superado. E depois, a opinião

comum também justifica o irracional, além de que às vezes irracional parece o que o não é, pois verossimilmente acontecem coisas que inverossímeis parecem. Expressões aparentemente contraditórias, importa examiná-las como nas refutações dialéticas; verificar se do mesmo se trata, na mesma relação e no mesmo sentido; e analogamente, se o poeta cai em contradição com o que ele próprio diz, ou com o que, sobre o que ele diz, pensa uma mente sã.

18 178. Censuras por absurdo ou malvadez só são justas quando o poeta, sem necessidade, usa do irracional, como Eurípides na intervenção de Egeu, ou de maldade, como Menelau, no *Orestes*.

21 179. As críticas resumem-se, pois, a cinco espécies: ou porque [as representações] são impossíveis, ou irracionais, ou imorais, ou contraditórias, ou contrárias às regras da arte. As soluções devem reduzir-se aos argumentos indicados, e são doze.

XXVI

A epopéia e a tragédia. A tragédia supera a epopéia.

26 180. E agora poder-se-ia perguntar qual seja superior, se a imitação épica ou a imitação trágica.

27 181. Se é melhor a menos vulgar, e tal é a arte que a melhores espectadores se dirige, decerto que vulgar é aquela que tudo imita. Efetivamente, pela rudeza de um público que, sem mais, não entenderia a representação, entregam-se os atores a toda casta de movimentos, como o fazem os maus flautistas, que rodopiam, querendo imitar o lançamento do disco, ou arrastam o corifeu, quando representam a *Cila*. A tragédia teria pois o defeito que os antigos atores atribuem aos da sucessiva geração — defeito pelo qual Minisco apelidava Calípides de "macaco", devido à sua exagerada gesticulação; e o mesmo se dizia de *1462 a* Píndaro. Como estes atores vulgares estão para os primeiros, assim toda a arte dramática [estaria] para a epopéia. Dizem que a epopéia se dirige a um público elevado, porque não exige a exterioridade dos gestos, e a tragédia, aos rudes, e que, sendo vulgar, decerto que é inferior.

5 182. Em primeiro lugar, digamos que tal censura não atinge a arte do poeta, mas sim a do ator, visto que também é possível exagerar a gesticulação recitando rapsódias, como Sosístrato, ou cantando [poemas líricos], como Mnasíteo de Oponte. E depois, que nem toda espécie de gesticulação é de reprovar, se não reprovamos a dança, mas tão-somente a dos maus atores — que tal se repreendia em Calípides, e agora nos que parecem imitar os meneios de mulheres ordinárias. Acresce ainda que a tragédia pode atingir a sua finalidade, como a epopéia, sem recorrer a movimentos, pois uma tragédia, só pela leitura, pode revelar todas as suas qualidades. Por conseguinte, se noutros aspectos a tragédia supera a epopéia, não é necessário que este defeito lhe pertença essencialmente.

14 183. Mas a tragédia é superior porque contém todos os elementos da epopéia (chega até a servir-se do metro épico), e demais, o que não é pouco, a melopéia e o espetáculo cênico, que acrescem a intensidade dos prazeres

que lhe são próprios. Possui, ainda, grande evidência representativa, quer na leitura, quer na cena; e também a vantagem que resulta de, adentro de mais breves limites, perfeitamente rea- 1462 b lizar a imitação (resulta mais grato o condensado que o difuso por largo tempo; imagine-se, por exemplo, o efeito que produziria o *Édipo* de Sófocles em igual número de versos que a *Ilíada).* Além disso, a imitação dos épicos é menos unitária (demonstra-o a possibilidade de extrair tragédias de qualquer epopéia), e, portanto, se pretendessem eles compor uma epopéia [com argumento em] um único mito trágico, se quisessem ser concisos, mesquinho resultaria o poema, se quisessem conformar-se às dimensões épicas, resultaria prolixo. Quando falo de poesia épica como constituída de múltiplas ações, refiro-me a poemas quais a *Ilíada* e a *Odisséia,* com várias partes, extensas todas elas (se bem que estes dois poemas sejam de composição quase perfeita e, tanto quanto possível, imitações de uma ação única).

184. Por conseqüência, se a tragé- 12 dia é superior por todas estas vantagens e porque melhor consegue o efeito específico da arte (posto que o poeta nenhum deve tirar da sua arte que não seja o indicado), é claro que supera a epopéia e, melhor que esta, atinge a sua finalidade.

185. Falamos pois da tragédia e da 16 epopéia, delas mesmas e das suas espécies e partes, número e diferenças dessas partes, das causas pelas quais resulta boa ou má a poesia, das críticas e respectivas soluções. Dos jambos e da comédia. . .

COMENTÁRIO

CAP. I

§1. Hesitam tradutores e comentadores quanto à palavra *poietiké*. Trata-se de "poesia" ou de (arte) "poética"? Bonitz (p. 610 a) assinala a sinonímia; Gudeman (p. 75) repele a versão *"Dichtkunst"*, que "não daria sentido tolerável"; Rostagni aduz que "poética", em Aristóteles, é sempre um abstrato (arte da poesia) e "poesia", sempre um concreto (criação poética). Mas a questão é de somenos, quando se entenda que Aristóteles, no seu tempo, tinha de propor a equação "poesia = arte poética", e não podemos atribuir-lhe anacronicamente o vago sentido em que hoje se diria, por exemplo, *"there is more* poetry *in one short piece of Eliot than in all of Wordsworth"* (Else, *Poetics*, p. 4). — [*dela mesma*], da poesia ou da (arte) poética, no seu todo, genericamente; a seguir virão as suas espécies: epopéia, tragédia, comédia, ditirambo (e nomo, em 47 *a* 13). Mais tarde tratará dos poetas; isto é, após a *ars* (caps. I-XII), o *artifex* (caps. XIII-XXV). [*efetividade*] ou potencialidade, que, uma vez atualizada em cada uma das espécies de poesia, vem a constituir o *érgon*, ou o "efeito" que lhe é próprio; na tragédia, este será o prazer resultante da imitação de casos que suscitam terror e piedade (53 *a* 1). [*quantos*] refere-se às partes quantitativas, mencionadas no capítulo XII; [*quais*], às partes ou elementos qualitativos, enumerados no capítulo VI: mito, caráter, pensamento, elocução; melopéia e espetáculo. Mas, em primeiro lugar, vem a "composição dos atos" (mito, intriga), pois o mito é "como que a alma (da tragédia", 50 *a* 37), a finalidade, o princípio, o elemento mais importante (cf. *Índice Analítico*, s. v. MITO). [*tudo quanto pertence a esta indagação*] alude à matéria dos capítulos III-V e XIX-XX, que "margina" o núcleo da obra (teoria da arte poética), com algumas considerações acerca de história literária e crítica verbal. [*começando... pelas coisas primeiras*] é expressão quase formular em Aristóteles (Gudeman, p. 78): a indagação (*"méthodos"*) procede naturalmente do geral para o particular (cf. *Argumentos Sof.*, I, p. 164 *a* 23; *Fís.*, I 7, p. 189 b 31; *Ger. Anim.*, I 8, p. 325 *a* 2, II 4, p. 737 *b* 25, etc. *"coisas primeiras"*, o mais importante, é a causa final — a própria imitação —, sobre a qual, efetivamente, A. vai discorrer nos cinco primeiros capítulos da *Poética*.

§2. Da enumeração das espécies ou formas de poesia: epopéia, tragédia, comédia, ditirambo (no final do capítulo, A. acrescenta o nomo), é excluído o lirismo, porque este entraria mais propriamente no campo da arte musical. Mas o ditirambo, entoado ao som do *aulós*, e o nomo, acompanhado pela *kithára*, haviam assumido no século IV o caráter dramático que reconhecemos, já bem desenvolvido, nos poemas de Timóteo (cf. J. M. Edmonds, *Lyra Graeca*, vol. III, Lond. 1945, pp. 280 ss.) e Filóxeno (*ibid.*, pp. 340 ss.) e, em germe, no *Teseu* de Baquílides (*ibid.*, pp. 99 ss.); cf. Gudeman, p. 79. Por isso, [*a maior parte da aulética e da citarística*] vem juntar-se, aqui, à tragédia e à comédia, só ficando à parte as espécies líricas puramente musicais, ou as que o teriam sido, antes de assumirem as características dramáticas de que se revestiram talvez por influência da tragédia. Em todo o caso, não é este ditirambo "moderno" o que teria dado origem à tragédia (cf. cap. IV, p. 49 *a* 9, coment. ao § 20). [*por três aspectos*]: sendo a poesia, geral ou genericamente, imitação, diferem as suas espécies em conformidade com os aspectos sob os quais se considerem e distingam as ações imitativas: o imitador imita ou 1) com meios diversos, ou 2) coisas diversas, ou 3) de modo diverso. O resto do cap. I será dedicado aos meios; o II tratará dos objetos, e o III dos modos. Aristóteles analisa o conceito de imitação artística, seguindo uma escala hierárquica ascendente, começando pelo elemento distintivo mais material e menos significativo, e terminando pelo menos material e mais importante (Else, 17). O final da frase [*e não do mesmo modo*] seria um pleonasmo típico de A. (Rostagni *ad locum*) ou, mais provavelmente, o "não do mesmo modo" relacionar-se-ia com cada uma das três "diferenças", e não apenas com a última (Gudeman).

§3. A primeira diferença é introduzida por uma comparação: tal como os artistas plásticos — pintores e escultores (não esqueçamos que a escultura na Grécia era colorida!) — se servem de cores e figuras... assim poetas, músicos e dançarinos usam o ritmo, a harmonia e a linguagem. Mas no primeiro termo da comparação também há outros imitadores: aqueles que imitam *com a voz*. Pareceria, por conseguinte, que já aí estão implicitamente contidas todas as artes da palavra, quer as que se servem apenas da linguagem, e que são as artes "anônimas" de 47 *b* 2 (poesia épica e dramática), quer as que usam linguagem e harmonia conjuntamente (poesia lírica). Os comentadores (Gudeman, Else) lembram, a propósito, algumas palavras esclarecedoras da *Retórica*, sobretudo III 1, p. 1404 *a* 21, que menciona a *hypókrisis* (arte do ator) em termos *"which are strongly reminiscent of our passage"* (Else, 20): "Como era natural, foram os poetas quem primeiro se ocupou da questão, dado que as palavras são uma imitação. Daí procedem igualmente técnicas: a do rapsodo, do comediante *(hypokritiké)* e outras" (trad. de A. Pinto de Carvalho). Portanto, as artes *comparadas* — imitação com cores e figuras *e* imitação com a voz (não com a linguagem, mas só com o "suporte sonoro" do *lógos)* — encontram-se juntas, de um lado, e, do lado oposto, só a arte "até hoje inominada" da imitação pela palavra. Em suma, na opinião, bastante plausível, de Else, Aristóteles teria estabelecido aqui, "pela primeira vez, na Grécia clássica, uma parcial distinção entre poesia e música" (Else, p. 37). Mas é claro que esta interpretação só é viável se suprimirmos a interpunção forte, tradicional, entre os dois parágrafos (na nossa versão, entre 47 *a* 17 e 47 *a* 27), e o texto traduzido possa decorrer aproximadamente do seguinte modo (efetivamente, a tradução de Else): *Primeiro, do mesmo modo como alguns também imitam muitas coisas, fazendo imagens delas com cores e figuras — uns por arte, outros por hábito ou rotina — enquanto outros o fazem com a voz, assim, no caso das supramencionadas artes, todas elas realizam a imitação por meio do ritmo, linguagem e melodia, mas usando as (duas) últimas, separada ou conjuntamente: por exemplo, a aulética e a citarística e quaisquer outras artes congêneres, como a siríngica, usando só do ritmo e da melodia* [*e a arte dos dançarinos (imita) usando apenas o ritmo, sem melodia; porque também estes, por meio de seus ritmos, incorporados em figuras-de-dança, imitam caracteres, experiências e ações*], *e a outra* [epopéia], *usando só prosa ou versos* [sem música], *e, no último caso, misturando versos ou servindo-se de alguns de particular espécie:* [uma arte] *que acontece ser anônima até à presente data.*

§ 4. [*mimos de Sófron e Xenarco*] (cf. *Índice Onomástico*, s. vv. SÓFRON e SOCRÁTICOS *(diálogos)* —). Nesta passagem deparam-se-nos indiscutíveis reminiscências do diálogo *Dos Poetas*, que Ateneu (XI, p. 505 C = Arist. frg. 72, Rose [*Dos Poetas*, frg. 3, Ross]) cita deste modo: "Portanto, não podemos negar que mesmo os chamados *mimos* de Sófron, que não foram compostos em verso, sejam diálogos *(lógous)*, ou que os diálogos de Alexâmeno de Teo, os primeiros diálogos socráticos que se escreveram, sejam imitações, e, assim, o sapientíssimo Aristóteles expressamente declara que Alexâmeno escreveu diálogos antes de Platão". E Diógenes Laércio (III 48, 32): "Dizem que foi Zenão de Eléia o primeiro que escreveu diálogos. Mas, segundo Favorino, em suas *Memorabilia*, assevera Aristóteles no diálogo *Dos Poetas* que (o primeiro) foi Alexâmeno de Teo. Ao que me parece, todavia, foi Platão quem levou à perfeição esta forma literária, pelo que justamente mereceria o primeiro lugar, quer pela invenção (do gênero), quer pela beleza (que lhe conferiu)". A maioria dos comentadores da *Poética* (Rostagni, Gudeman, Else) denunciam nestes fragmentos a mal disfarçada polêmica de A. contra Platão, e a ironia com que o discípulo insinua que também o Mestre, grande artista e exímio imitador, devia ser excluído da sua República, em que não dera lugar para os poetas dramáticos. Na verdade, a polêmica seria evidente no diálogo *Dos Poetas*, em que A. parece haver chegado a afirmar que Platão nem sequer fora o inventor do gênero. Mas a lição incomparavelmente mais importante, tanto nesta passagem como no cap. IX, é a independência do conteúdo poético em relação à forma métrica e, por conseguinte, a indistinção formal entre prosa e verso, que vêm a subordinar-se, ambos, à essência imitativa da poesia.

§5. Do que precede também resulta a subseqüente alusão a Empédocles [...*nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação*]. Trata-se de outra reminiscência do diálogo *Dos Poetas:* "Aristóteles... no diálogo *Dos Poetas*, diz que Empédocles foi homérico; hábil na elocução, grande nas metáforas e em todos os outros meios de que se serve a poesia..." (Diòg. Laérc. VIII 57 = Arist. frg. 70 Rose = *Dos Poetas*, frg. 2, Ross). Houve, naturalmente, quem visse flagrante contradição entre estas duas referências de A. a Empédocles, e, por conseguinte, mais um sinal de que o Estagirita alterara profundamente o seu conceito de

poesia, no tempo que separa a publicação do diálogo de juventude e a redação do livro acroamático. Mas a contradição dissolve-se de pronto, se considerarmos que, na referência de Diógenes Laércio, o elogio que A. faz a Empédocles incide apenas na elocução, somente no estilo, e, portanto, na *Poética* vem a dizer o mesmo que dizia no *Dos Poetas, "from the negative side"* (Else, 51). Não há que negar, todavia, que o juízo negativo, no que concerne à autêntica poesia que resplandece nas obras de Empédocles, revela a própria limitação das poéticas antigas e, em particular, da poética de Aristóteles, ao cingir a arte à "mimese da ação de agentes humanos". Em todo o caso, não há dúvida de que Empédocles mereceu a Aristóteles especialíssimo interesse, como o prova o elevado número de citações e alusões a seus poemas, em todo o *Corpus Aristotelicum.* A título de curiosidade, referimos a estatística que Else (p. 50, n.º 194) extrai do *Index* de Bonitz: Empédocles 133 linhas de referências, Homero 125 (mas muito mais referências individuais), Eurípides 52, Sófocles 27, Hesíodo 20, Epicarmo 11, Ésquilo 9, Píndaro 4, Arquíloco 4, Safo 3, Alceu 2; quanto a filósofos: Platão 217, Pitágoras e pitagóricos 109, Heráclito 33, Parmênides 20, Xenófanes 14. Como se verifica, Empédocles só é ultrapassado por Homero e Platão. Aliás, o juízo de Aristóteles sobre Empédocles, como muito bem observa o mesmo comentador, também poderia ter resultado por uma explicável reação do filósofo contra o evidente abuso do didatismo poético na Grécia.

§6. Nas duas primeiras, ditirambo e nomo, os três meios (ritmo, canto e metro) são usados ao mesmo tempo através do poema inteiro; ao passo que, na tragédia e na comédia, o canto só intervém nas partes líricas, nos corais.

CAP. II

§7. Else (p. 69) faz notar que, "excluindo Aristóteles firmemente qualquer interesse primário pelo caráter" — o que é evidente noutras passagens da *Poética,* por exemplo, em 50 *a* 16: *"na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para que efetuem a ação"* —, as primeiras linhas do capítulo deveriam entender-se e traduzir-se do modo seguinte: *"E como os imitadores imitam homens em ação* (práttontas), *e tais pessoas são necessariamente indivíduos de alto ou baixo caráter — porque eles, e eles somente* (isto é, os "homens em ação") *quase sempre desenvolvem caracteres definidos* [. . .]; *eles* (os imitadores) *imitam homens ou acima ou abaixo da média* [. . .], *como o fazem os pintores. Pois Polignoto pintava indivíduos melhores que a média, e Pauson, pessoas que eram piores,* [. . .] . . . "Entre as palavras da versão de Else, não inscrevemos as três expressões parentéticas [. . .], que, na nossa tradução, vêm a ser: 1) [*e quanto a caráter, todos os homens se distinguem pelo vício ou pela virtude*], 2) [*ou iguais a nós*], 3) [*Dionísio representava-os semelhantes a nós*]. Na primeira, já Gudeman (p. 461, Apêndice Crítico) suspeitava da interpolação de uma nota marginal *("ethischen Gemeinplatz");* Else (p. 69 ss.) também suspeita das duas seguintes, e, ao que nos parece, com bem fundamentados motivos; sendo o primeiro e principal o fato de em todo o texto da *Poética* não haver outro lugar em que se desenvolva (ou onde se aluda sequer) a parte da doutrina que devia incidir sobre a imitação de pessoas "iguais ou semelhantes a nós". A. ou tratará (no I Livro) da imitação da ação de homens superiores (tragédia e epopéia), ou (no II Livro) da imitação da ação de homens inferiores a nós ou abaixo da média. Assim sendo, ou Dionísio é o pintor mencionado por Eliano *(Var. Hist.,* IV 3), como contemporâneo de Polignoto, que imitava as obras deste, "com precisão, mas sem grandeza", ou é o pintor citado por Plínio *(Hist. Nat.,* 35, 148), o *"anthropographus"* que viveu em Roma, no tempo da juventude de Varrão (ca. 100 a.C.). No segundo caso, a interpolação seria evidente. Se se trata do contemporâneo de Polignoto, as duas últimas passagens, presumivelmente interpoladas, poderiam não sê-lo, e o verdadeiro sentido da referência de A. a Dionísio seria, então, que a "semelhança" ou a "igualdade" diz respeito a uma deficiência da imitação, e não aos caracteres imitados. Acrescente-se que a referência a Cleófon, na *Retórica (cf. Índice Onomástico,* s. v.) depõe favoravelmente no sentido desta última interpretação. — A dicotomia [*indivíduos de elevada ou de baixa índole*] tem, evidentemente, um significado moral; não, todavia, "no sentido platônico, e, muito menos, no sentido cristão" (Else, p. 77). No sentido grego clássico, a partir de Homero, os "homens de elevada índole" só podem ser os heróis, e os de baixa índole, a multidão.

§8. Cf. *Índice Onomástico,* s. vv. CLEÓFON, HEGÊMON, NICÓCARES, [ARGAS], TIMÓTEO, FILOXENO.
§9. Cf. anotação ao §7.

CAP. III

§10. Depois dos "meios" e dos "objetos", vêm os "modos" como se efetua a imitação. A divisão da poesia mimética em três gêneros: 1) *narrativo (diegmatikón,* ou *apaggeltikón),* 2) *dramático (dramatikón* ou *mimetikón)* e 3) *misto* ou *comum (miktón* ou *koinón),* tornou-se "clássica", mas, provavelmente, não antes da difusão das doutrinas peripatéticas. É certo que, antes de A., temos a tripartição platônica, que se desenvolve na *República,* III pp. 392*a* — 394*d);* mas, apesar de Finsler e Bywater, que não pouparam esforços e engenho para demonstrar os "plágios" de A., não é possível concluir que a teoria aristotélica se deve inteiramente ao ensino da Academia. Contra semelhante pressuposto, basta invocar o fato de A. incluir o gênero narrativo como parte da poesia mimética (cf. Gudeman *ad locum,* p. 104). Como dissemos, a classificação é unanimemente adotada pelos gramáticos antigos; cf., na Grécia, Proclo (Schol. Dionys. Thrax, p. 450, Hilg.) e o anônimo autor dos *prolegomena* a Hesíodo (p. 5, 8 Gaisford); e, em Roma, Diomedes (excerto de Varrão?):*"poematos genera sunt tria: activum est vel imitativum quod Graeci dramaticon vel mimeticon appellant, in quo personae loquentes introducuntur, ut se habent tragoediae et comicae fabulae et prima bucolicon, aut enerrativum quod Graeci exegematicon vel apaggelticon appellant, in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione, ut se habent tres libri Georgici et pars prima quarti, ita Lucretii carmina, aut commune vel mixtum, quod graece* koinón *vel* miktón *dicitur, in quo poeta ipse loquitur et personae loquentes introducuntur, ut est scripta* Ilias *et* Odyssia *Homeri et* Aeneis *Vergilii"* (cf. outros testemunhos em Gudeman, pp. 104-5, Else, pp. 98-99). No entanto, também há vestígios de uma dipartição aristotélica (v. *Tractatus Coislimianus,* em Cantarella, Prolegomini, p. 33), sem o gênero misto ou comum.

§11. No texto do presente parágrafo, encontram-se sinais de um curioso litígio, decerto suscitado pelos brios patrióticos dos gramáticos de Atenas e do Peloponeso. A primeira frase [*dizem também que usam o verbo drán . . . prättein*]. É claro que A. não toma partido nem assume a responsabilidade das etimologias mencionadas em favor da origem dórica da comédia e da tragédia. [*alguns*[pode referir-se, como muitas vezes acontece em textos aristotélicos, a um só autor; e, como Gudeman o sugere (p. 10), não é impossível que, neste passo, o autor aludido seja Dicearco, o próprio discípulo de A., bem conhecido pelo seu patriotismo dórico, que demonstra nos fragmentos e nos testemunhos existentes acerca das suas obras ,*Βίος* ‘Ελλάδος e *περί μου σικῶν ἀγώνων* (v. também Else, p. 108, n.º 51). Por outro lado, se é certo que, nesta passagem, também acodem algumas reminiscências da doutrina exposta no *De Poetis* — o que se deduziria do confronto destas linhas da *Poética* com um passo de Temístio (Orat. XXXVII, p. 337 *B),*referindo a mesma origem siciliana da comédia, e a mesma origem peloponésica da tragédia —, talvez A. pendesse realmente para não recusar toda a veracidade às pretensões dos dórios. Do lado de Atenas ou da Ática, os nomes que se opunham às reivindicações dóricas eram Téspis, para a invenção da tragédia, e Susárion, para a invenção da comédia (cf. Clem. Alex., *Stromat.,* I 79, 1) embora este último não seja ático e possa ter sido um nome forjado para apoiar a tese da origem megarense da comédia, cujo campeão, segundo Wilamowitz, foi Diêuquidas de Mégara, contemporâneo de Aristóteles.

CAP. IV

§13. Depois de haver discorrido sobre as *espécies,* A. volta a falar do gênero, mais precisamente, das causas e da história da poesia como um todo. Em geral, portanto, as causas da poesia são duas. Qual seja a primeira; é o que se encontra claramente expresso no nosso texto: *"o imitar é congênito no homem",* isto é, faz parte da humana natureza, desde a primeira infância. Quanto à segunda causa, hesitam os intérpretes entre *a)* o prazer que para todos nós resulta da contem-

plação do imitado (v. § 14) e *b)* a congenialidade, também humana, da harmonia e do ritmo (v. § 15). Optavam pelo primeiro membro da alternativa Petrus Victorius, no século XVI, Ritter, Bywater e Rostagni, desde o século XIX; e pelo segundo, Avicena e Averróis, na Idade Média, Sigonius no século XVI, Vahlen no século XIX, e, atualmente, Gudeman (p. 116) e Else (p. 127). Que a razão mais assiste a estes comentadores, é o que parece claro quando se lê desprevenidamente o início do § 15 (p. 1448 *b* 20): o que é próprio da nossa natureza é: I) a imitação, II) a harmonia e o ritmo. Será que, como Gudeman pretende (p. 115), A. se propõe refutar, aqui, a teoria da inspiração, que "pairava" desde Homero, Hesíodo e Píndaro, com a invocação às Musas, quais fontes de criação poética, e que, mais tarde, Demócrito e Platão expressaram pela doutrina da "mania" poética e do "entusiasmo" infuso pelos deuses?

§ 14. Na verdade, A. insiste sobre a congenialidade da imitação, ao atribuir-lhe, por sua vez, uma causa intelectual: *"o homem apreende por imitação as primeiras noções...* (por isso) *contemplamos com prazer as imagens mais exatas... causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens".* Nesta passsagem da *Poética,* ecoam, sem dúvida, as primeiras palavras da *Metafísica: "Todos os homens, por natureza, desejam conhecer. Sinal é a nossa afeição pela sensibilidade; pois as sensações nos aprazem por si mesmas, utilidade à parte, e, mais que todas as outras, as da vista..."*, e, para além destas, as do *Protréptico* (v. frg. 7 Ross = Iambl., *Protrép.* 7). Outro paralelo, lê-se na *Retórica* (I 11, p. 1371 *b* 4): *"Além disso, sendo agradável aprender e admirar, tudo que a isto se refere desperta em nós o prazer, como, por exemplo, o que pertence ao domínio da imitação, como a pintura, a escultura e a poesia, numa palavra, tudo que é bem imitado, mesmo que o objeto imitado careça de encanto. De fato, não é este último que causa o prazer, mas o raciocínio pelo qual dizemos que tal imitação reproduz tal objeto; daí resulta que aprendemos alguma coisa"* (trad. de A. Pinto de Carvalho). Note-se que é no fim do mesmo capítulo da *Retórica* que A. se referirá ao que já escrevera na *Arte Poética.*—[*imagens daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância... animais ferozes... cadáveres*]: até ao século IV, não há vestígios de "arte" figurativa de tais temas; Else (p. 128) sugere "desenhos, modelos ou seções de animais e cadáveres humanos, isto é, reproduções usadas para ensino ou pesquisa biológica: equipamento de laboratório, não obras de arte".

§ 15. A segunda causa da poesia é que a harmonia e o ritmo são próprios da nossa natureza, correspondem a uma disposição psíquica natural do homem. Gudeman (p. 120) insiste, aqui, mais uma vez, na diferença entre Aristóteles e os que o precederam, especialmente Platão, no que parece, da parte do Estagirita, constituir decidida recusa às teorias da "inspiração" (cf. *supra,* coment. ao § 13). A seqüência, efetivamente, decorre no mesmo sentido: *"os* (de entre os homens) *mais naturalmente propensos* (pephykótes pròs autá)... *deram origem à poesia...".* [*...procedendo desde os mais toscos improvisos*] prepara a teoria (ou a história?) da origem da tragédia em 1449 *a* 9 ss. (§ 20). [*os metros são parte do ritmo*]: "metros" equivale a "versos"; o ritmo é a totalidade do poema, e evidentemente os versos fazem parte, ou compõem, o ritmo.

§ 16. Por motivos que expõe às pp. 135 ss. e 143, Else desloca *"não podemos, é certo, .. poemas semelhantes"* para o princípio do § 17. Com efeito, a deslocação "clarifica o argumento" deste parágrafo e do seguinte. Outra observação, mais importante, do mesmo comentador, é que a diversificação da poesia nas duas formas principais, que, como tragédia e como comédia, atingirão a plenitude no gênero, não poderia A. atribuí-la à "índole particular (dos poetas)". Sem dúvida, (dos poetas) não está no texto grego, e o "particular" ou o "inerente" (οἰκεῖα) pode referir-se à poesia, e não aos poetas. Neste caso, o início do parágrafo seria: "a poesia tomou diferentes formas *segundo as diversas espécies de caráter que naturalmente"* lhe *"pertencem".*—[*vitupérios... hinos e encômios*] são as duas espécies de "improvisos" *(autoschediásmata)* originários dos dois grandes gêneros de poesia mimética: comédia e tragédia. [*poemas deste gênero... antes de Homero*]: já na Antiguidade se repartiam as opiniões acerca da existência de poesia antes de Homero; uns, com Horácio (ou a sua fonte) diziam *"vixere for'es ante Agamemnonem multa, sed omnes... urgentur ignotique longa nocte, carent quia vate sacro..." (Carm;* IV 9, 25); outros, como Cícero: *"nihil est enim simul et inventum et perfectum nec dubitari potest quin fuerint ante Homerum poetae" (Brut; 71).* Hoje, efetivamente, a dúvida não é possível.

§ 17. [*Margites*]*:* v. *Índice Onomástico,* s. v. Quanto ao juízo de A. sobre Homero, como "su-

premo poeta no gênero sério", compare as diversas passagens da *Poética* (v. *Índice Analítico*, s. v. EPOPÉIA) em que A. a ele se refere, especialmente, cap. XXIV, p. 1 460 *a* 6 ss.

§ 18. Como veremos a seguir (coment. ao § 20, p. 1 449 *a* 9), os adversários da posição tradicional, quanto à historicidade das notícias de A. acerca da origem da tragédia no ditirambo satírico, têm de se lhe opor, com as melhores perspectivas de sucesso, principalmente no estudo crítico do próprio texto da *Poética*. Entre esses adversários, temos de contar, hoje, como dos mais lúcidos e intransigentes, o filólogo norte-americano que as mais das vezes citamos nestas anotações. Ora, ao que nos parece, é nesta passagem da *Poética* que a crítica de Else toca verdadeiramente no ponto crucial da questão. Não há dúvida de que, na opinião da maioria dos estudiosos, a paternidade espiritual do drama grego é por A. atribuída a Homero, nas poucas linhas do parágrafo anterior. Mas, pergunta Else (p. 146), qual é a exata relação entre essa "paternidade homérica", quanto à comédia e à tragédia, e a seqüência imediata (§ 18, p. 1 449 *a* 1 ss.)? Que será feito dela, se tivermos de entender aquele "vindas à luz a tragédia e a comédia. . ." como o momento histórico em que se situam, na Grécia, as inovações de Árion ou de Téspis, e, na Sicília, as de Epicarmo? A não ser que admitamos, como E. Bethe *(Homer, Dichtung und Sage*, v. II), um Homero do século VI, é claro que o historiador da literatura grega terá, ou de desdenhar da "paternidade homérica" da tragédia e da comédia, ou da origem da tragédia no ditirambo satírico, por obra de Árion ou de Téspis, por isso que pelo menos dois séculos separam Homero dos "hipotéticos" criadores da poesia dramática. Neste ponto, temos de concordar com o comentador: o Homero do § 17 é o que trouxe "à luz a tragédia e a comédia" (§ 18).

§ 19. [*já contém a perfeição dos seus princípios*], isto é, se a tendência para o "trágico", que se observa em Homero, teria chegado verdadeiramente a seu término natural, nos dramas escritos e representados.

§ 20. Quanto ao problema das origens *históricas* da tragédia, há quase um século que as soluções propostas não encontram outro princípio de classificação e enquadramento, que não seja o *pró* ou o *contra* a doutrina tão exasperadoramente sintetizada nesta passagem da *Poética* de Aristóteles. Pronunciam-se *pró Aristóteles*, com reservas acerca de um ou de outro ponto *(um*, é a origem no "improviso dos solistas do ditirambo", *outro*, é a passagem pela fase satírica): Nietzsche, Wilamowitz, Haigh, Reisch, Flickinger, Kalinka, Pickard-Cambridge, Pohlenz, Tièche, Kranz, Ziegler, Brommer, Lesky, Buschor, Rudberg e Lucas *(cf. Bibliografia)*. Sob o influxo das idéias de Frazer (e, em geral, das escolas histórico-etnológicas), e reinterpretando Heródoto V, 67, Ridgeway postula uma origem heróico-dionisíaca, recusando-se, *contra Aristóteles*, a admitir, como fase primordial, a passagem pelo *satyrikón;* seguem-no a maior ou menor distância e, por vezes, numa atitude de compromisso com a primeira tese, Nilsson, Terzaghi, Geffken, Cessi, Schmid, Peretti. Uma linha independente iniciou Dieterich, propondo a origem da tragédia nos rituais de "mistério". Nesta linha situa-se Cook. Também sob a influência de Frazer se mostra a teoria de Murray, reportando-se à paixão anual dos "deuses que morrem" (Nilsson e Farnell agrupam-se com Murray, defendendo a mesma origem no culto de Dioniso *"melánaigis")*, e quase o mesmo se diria de Untersteiner, Thomson e Jeanmaire; sobretudo do primeiro, na medida em que procura as raízes da tragédia no substrato mediterrâneo, pré-helênico. Enfim, afirmam que o problema das origens, sendo problema de substrato e de pré-história, não interessa diretamente ao estudo do gênero poético, como tal: Porzig, Del Grande, Howald, Cantarella e Perrotta. Posição extrema contra a divulgada interpretação do *tópos* aristotélico assume Else em seus recentíssimos trabalhos. O problema é, como já o dissemos na *Introdução*, o de saber se gramáticos (escoliastas e lexicógrafos) e outros escritores que se referem à origem da tragédia no drama satírico o fazem todos na seqüela do Estagirita e de sua escola — o que teria por conseqüência o nosso dever de eliminá-los como testemunhos diretos —, ou se algum desses testemunhos é independente de Aristóteles, ou ainda, quando verificada a dependência, se não haverá razão para aceitar a doutrina, como resultado da investigação de um *historiador*, ou para rejeitá-la, como hipótese de um *teorizador*. No entanto, a admissão do segundo membro desta alternativa ainda implica a necessidade de determinar algum motivo que coordene a hipótese aristotélica sobre a origem da tragédia, com a tese sobre a sua essência *(Poét.*, cap. VI). Ele, como já o dissemos, representa, neste campo, a posição mais extremista: *"Aristotle's 'history' is in fact as much an* a priori *construction as anything in the preceding chapters"* (p. 126), e mais adiante: *"we shall find it salutary to be clear that chapter 4 is not a historical document but a summary of Aristotle's thinking"* (p.

126-127), e para reforço do argumento cita em nota (p. 126, n.º 7) o testemunho de Harold Cherniss, que em seu "epochal" *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, 1935) bem conseguiu provar que a "história" da filosofia, delineada no I Livro da *Metafísica*, não passa de uma construção especulativa, embora admitindo ele (Else) que pelo menos a *Poética* está livre desse fator perturbante: a idéia implícita de que a filosofia aristotélica é a finalidade do desenvolvimento da filosofia grega, e que todos os antecessores de Aristóteles são peripatéticos balbuciantes. Quanto à historicidade da informação acerca da origem da tragédia, alguns filólogos contemporâneos (Nilsson, Pickard-Cambridge, Schmid, Peretti, Del Grande) o mais que concedem é que nela confluem as fontes documentárias e epigráficas do século V e uma reconstrução hipotética do gênero literário, *efetuada em conformidade com uma teoria acerca da sua essência*. O argumento favorito (Bywater, *A's. Poetics*, p. 38: *"It is clear from Aristotle's confession of ignorance as to comedy in 1449* a *37 that the knows more of the history of tragedy than he actually tells us, and that he is not aware of there being any serious lacuna in it"*) refuta-se precisamente pela falta de documentação para além dos últimos dois ou três anos do século VI. E, na verdade, não será fácil, nem como hipótese mais ou menos plausível, fazer recuar até à data remota em que teriam vivido Árion e Téspis a existência de informações semelhantes às dos arquivos atenienses, em que se baseiam as notícias das *Didascálias*. Mas — e esta observação nos parece importante — a ausência de fontes documentárias não significa necessariamente que A. *construa uma hipótese* e, muito menos, que a transmita conscientemente, deliberadamente, como hipótese sua; não quer dizer, em suma, que A. não creia que as suas palavras não expressam o que se lhe afigura ter sido a verdadeira origem histórica dos gêneros dramáticos. Aliás, também é preciso lembrar que, à falta de fontes documentárias, A. dispunha de não poucos testemunhos indiretos, aqueles que se representam por escritos de antecessores e contemporâneos, preocupados com o mesmo problema. Obras tais, embora sem nome de autor, adivinham-se sob locuções como "os dórios", "os megarenses", "alguns do Peloponeso"; outras são conhecidas, se bem que a tradição as não tenha conservado (cf. Ziegler, col. 1906; Gudeman, p. 10). Concluindo: *uma coisa* é não saber o que fazer da história que A. nos relata; outra coisa é recusarmo-nos a aceitá-la como tal, por não saber o que fazer dela. Admitindo, porém, que A. nos ofereça, neste lugar, uma *reconstrução* do processo evolutivo da tragédia, ainda importaria determinar 1) quais as palavras que a exprimem, e 2) sobre que implícitos fundamentos poderia o filósofo ter baseado a sua hipótese. Quanto ao primeiro ponto, há que excluir, evidentemente, tudo quanto possa ser considerado como *aristotélico*, isto é, como expressão de um modo peculiar de apreender filosoficamente, tanto esta como outras matérias, em suma, o que é inerente ao "sistema". Não há dúvida (cf. por ex., Else, pp. 152-153) que, nesta categoria, podemos incluir: *"nascida [a tragédia] de um princípio improvisado... pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava, [até que], passadas muitas transformações, a tragédia se deteve, ao atingir a sua forma natural... o engenho natural [logo] encontrou o metro adequado"*. Separada esta parte, no que resta ainda haverá, decerto, o que possa ser tido como dependente de documentação histórica ou como resultante do exame direto dos textos dos poemas dramáticos; e isso, sem dúvida, pode ser tudo o mais, com exceção, apenas, das seguintes palavras: *a) [de um improviso] dos solistas do ditirambo"* e *b) "...da elocução grotesca, [isto é], do [elemento] satírico"; c) "porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança"*. A hipótese de A., pseudo-historiador, residiria, pois, em uma única proposição, que expressaríamos mais ou menos do seguinte modo: "a tragédia teve origem no improviso de algum solista de coros de sátiros, que entoavam o ditirambo". Quanto ao segundo ponto (sobre que tácitos fundamentos poderia o filósofo ter baseado semelhante hipótese), eis um campo aberto às diversas conjeturas. Devemos acentuar, todavia, que, a este propósito, as conjeturas tanto podem servir para desacreditar a historicidade da notícia aristotélica, como, ao contrário, para desenvolver o que lá se encontra em germe, ou para preencher as suas manifestas lacunas. Noutros termos: tentar descobrir o fundamento da hipótese, supondo-a em desacordo com a verdadeira história da tragédia, equivale, de certo modo, a seguir *pari passu* o mesmo caminho que têm percorrido os filólogos e historiadores que se empenham em esclarecer as obscuridades de texto, supondo-o de acordo com a verdade histórica. Este caminho — que passa pela análise crítica dos outros testemunhos (acerca da obra de Árion, etmologias de TRAGOÍDIA, comentários ao provérbio OUDÈN PRÒS TÒN DIÓNYSON, Téspis, textos e monumentos referentes a sátiros e dramas satíricos) — já o percorremos nas poucas páginas da *Introdução*, dedicadas à origem da tragédia. Neste lugar, temos de nos ocupar com o próprio texto da *Poética* e das relações com o seu contexto. A posição mais extremista, que, repetimos, é a de Else, leva o arguto comentador a argumentar duas hipóteses. Uma é que a primeira refe-

rência ao *satyrikón* ([só quando se afastou] do [elemento] satírico) é uma interpolação sugerida pela segunda (porque as suas composições eram satíricas e mais afins à dança); e a suspeita de interpolação provém (na seqüência do pressuposto fundamental, que é, por um lado, a idéia de que a tragédia, com a austeridade do seu estilo, não pode ter origem no "grotesco" de um coro de sátiros, e, por outro lado, a idéia da "paternidade homérica" do drama) da inegável dificuldade em achar, dentro do período, um ponto a que sintaticamente se possa ligar aquele "do [elemento] satírico". A outra hipótese é que, na segunda referência, "satírico" e "mais afins à dança" sejam sinônimos, expressões equivalentes. É como se Aristóteles escrevesse: "Antes de Téspis, a composição (musical) era 'satírica' (isto é, viva, cheia de movimento) e adequada à dança". (Else, pág. 180.)

§21. Outra passagem (cf. § 23) que sugere quanta pesquisa histórica e erudita pressupõe a redação destas "notas de curso".

CAP. V

§22. O cap. V divide-se claramente em duas partes: a primeira (§§ 22 e 23) continua e termina o "histórico" iniciado no cap. III; e a segunda (§§ 24 ss.) inicia o estudo da poesia austera (tragédia e epopéia), que prosseguirá até o fim do livro. Em primeiro lugar, vem a definição da comédia, que, por um lado, se relaciona com o que já ficara exposto acerca do *Margites* (§ 16), e, por outro lado, complementa, por antecedência, digamos, a definição de todo o "dramático", dando aqui a definição de comédia, a que corresponde uma definição de tragédia, no princípio do cap. VI (§ 27). O paralelismo e o contraste entre os dois gêneros dramáticos exprimem-se pelo "anódino e inocente" da comédia, tacitamente oposto à "ação perniciosa e dolorosa" da catástrofe trágica (cap. XI 52 *b* 11, § 64).

§23. A este "histórico" da comédia nos referimos já (coment. ao § 20). Para Else (pp. 189 ss.), que não aceita o argumento de Bywater, a expressão *"desde o início"* não se refere, aqui, ao *"início improvisado"* do § 20, mas sim àquele que é aludido no § 15 (48 *b* 22): *"os que ao princípio se sentiram mais naturalmente propensos. . . "*, e portanto *the admission Aristotle makes, that there is no record of the early stages* (". . . as [transformações] da comédia, pelo contrário, estão ocultas") *is the some one he made before ("não podemos, é certo, citar poemas deste gênero [jâmbicos], de alguns dos que viveram antes de Homero"* — § 16). Quanto a máscaras, prólogo e número de atores — que são meios concretos de realização da forma dramática, e já tinham sido inventados para a tragédia —, nem tanto nos importa colher a sua história, no desenvolvimento da comédia, porque se trata, agora, de simples aplicação a um gênero do que já fora descoberto para o outro gênero. Argumento engenhoso, mas não convincente. Sobre Epicarmo e Fórmis, v. *Índice Onomástico. s. vv.*

§§24 e 25. Como dissemos, no § 24 tem início a exposição acerca da poesia austera — a da poesia faceta estaria reservada para o II Livro (cf. *Introdução* , cap. I). A notável e notada desproporção — dezesseis capítulos para a tragédia (VI-XXII), três para a epopéia (XXIII-XXXV) e um para a comparação da epopéia com a tragédia (XXVI) — deve-se a que efetivamente, para Aristóteles, o gênero comum é a tragédia; a epopéia só oferece diferenças específicas (§ 25 e cap. XXVI). Portanto, valerá para a poesia tudo quanto venha a ser dito da poesia trágica. As diferenças são três e vêm logo mencionadas. *a) Métrica:* a epopéia difere da tragédia pelo seu metro único, mas não no sentido imediato de o poema trágico ostentar vários metros (contra o único verso heróico da epopéia), mas, sim, de a epopéia usar *só verso,* e a tragédia, *verso e melopéia. b) Mimética-narrativa:* parece contraditório, ou, pelo menos, aberrante, com a anterior posição da epopéia numa classe à parte (mista ou mimético-narrativa) na classificação dos gêneros, quanto ao modo como efetuam a imitação (c. III § 10). A contradição desvanece-se, talvez, pensando que, ao passar, agora, à teoria da poesia dramática, Aristóteles só tem em vista o fato de a epopéia ainda não realizar a perfeição no *dramático,* por virtude do seu elemento narrativo. *c) Grandeza:* neste ponto, afigura-se-nos que Else (pp. 207 ss.) resolve definitivamente a questão que vem sendo discutida desde o Renascimento. [*uma revolução do sol*] não pode referir-se ao tempo que dura a ação representada, mas aos limites dentro dos quais se situa a própria representação do drama. A veracidade desta interpretação apreende-se melhor através do contraste com o "tempo ilimitado" da epopéia: "em contraste com a epopéia, a tragédia tem uma notável tendência para a *uniformidade* de tamanho. Pondo de parte Ésquilo. . . as tragédias clássicas que conservamos estendem-se por uma ordem de dimensões que vai dos 1234 versos *(Suplicantes* de Eurípides) aos 1779 *(Édipo em Colona* de Sófocles): uma variação contra a qual se opõe a ordem

de grandeza que anda pelos milhares de versos, na epopéia... [se replicarem que] a ação da tragedia se limitava a um dia, ou um dia e poucas mais horas, enquanto a da epopéia pode abranger meses ou anos... o fato [é] que os dois poemas homéricos que Aristóteles, decerto, tinha especialmente em vista... não decorrem por meses ou anos. A ação da *Ilíada* dura apenas cinqüenta ou cinqüenta e um dias, e a da *Odisséia*, quarenta e um" (Else, 217-18). Acrescente-se que já antes (1942) Todd (*One circuit of the Sun: A Dilemma)* havia interpretado "um período de sol" não como as vinte e quatro horas que decorrem entre sucessivas passagens do sol pelo mesmo meridiano, mas como a efetiva duração da luz do dia (cf. coment. § 45).

CAP. VI

§26. Na verdade, só em parte a definição do § 27 resulta do precedentemente exposto: *a)* é, como toda a poesia, *imitação* (§ 2, 47 *a* 13); *b) de ação* (§ 7, 48 *a* 1); *c) de caráter elevado* (contrasta com a comédia, § 10, 48 *a* 19); *d) de certa extensão* (resulta do que imediatamente precede, e contrasta com a epopéia, § 24, 49 *b* 9); *e) não por narrativa, mas mediante atores* (também constrasta com a epopéia, § 10, 48 *a* 19). Quanto ao mais: "linguagem ornamentada", "espécies de ornamentos, distribuídas pelas diversas partes do drama", "terror e piedade", "purificação" — nada se encontra em páginas anteriores, que se relacione. Para não termos de suspeitar que a passagem pertença a outro contexto, haverá, talvez, que entender o [*tudo quanto precedentemente dissemos*] como alusivo a outras lições proferidas acerca da poesia. Haveria uma terceira possibilidade: não relacionar o particípio το γενομενον (que nós traduzimos: *"que resulta")* com a expressão *"do que precedentemente dissemos"*, e verte-lo literalmente em *"O que está* (ou estava) *vindo a ser"*. Seguindo esta hipótese, ao que nos parece não muito verossímil, Else (p. 222) traduz: *"Let us now discuss tragedy, picking out* ("extraindo") *of what has been said the definition of its essential nature,* that was emerging in the course of its development". Quer dizer: a definição da tragédia (§ 27) [resulta], não "do que precedentemente se disse", mas sim do que estava emergindo γενομενον [no curso do seu desenvolvimento]. Que semelhante "prestidigitação" clarifique a construção da frase é afirmação, pelo menos, discutível. Mas o móbil está à vista: *"This not only clarifies the present construction* but supplies another proof that the 'history' in chapter 4 was indeed intend as a record of tragedy's γένεσις εἰς οὐσίαν.

(Else, p. 222.) O sublinhado, que é nosso, revela que o atentado contra a tradicional interpretação do texto tinha por fim aduzir mais um argumento contra o valor historiográfico do cap. IV (cf. *supra*, coment. ao § 20). E, contra a maioria dos intérpretes, não vale dizer que *"definitions do not* grow *out of things said, in Aristotle's* world, however natural the metaphor may seem to us" (ibid.).

§27. Neste lugar, cumpre-nos incluir algumas notas de caráter mais estritamente gramatical e crítico, assim como certas referências de interesse mais particularmente histórico. As dificuldades que durante quatro séculos se vêm multiplicando, à medida que se avoluma uma bibliografia infelizmente das menos acessíveis, parecem resultar, em primeira e última análise, da interpretação de um *genitivo*. O ponto nevrálgico do texto é, no original, τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν "a purificação de tais emoções". Como veremos a seguir, a própria escolha da palavra "purificação" (em vez de "purgação" ou "expurgação") já implica uma atitude decidida, quanto àquele problema do genitivo τῶν ... παθημάτων. Na verdade, do ponto de vista sintático, encontramo-nos, neste ponto, diante de manifesta ambigüidade. O genitivo "de tais emoções" pode ser entendido de quatro maneiras, que alistamos a seguir, com as traduções parafraseadas que a cada uma corresponderia:

1. genitivo "objetivo": "catarse [operada por...] sobre tais emoções."
2. genitivo "subjetivo": "catarse [operada] por tais emoções [sobre...]"
3. genitivo "subjetivo" e "objetivo": "catarse [operada] por tais emoções [sobre as mesmas emoções]"
4. genitivo "separativo": "catarse de tais emoções (= expurgação ou eliminação de tais emoções)".

A título de exemplo ilustrativo e exercício taxionômico, damos agora uma relação das versões e interpretações propostas, do século XVI ao século XVIII. Escusado dizer que não se pretende recolher toda a minuciosa variedade de "lições" publicadas nos duzentos anos que decorreram entre Paccius e Lessing.

Século XVI

PACCIUS: *"... non per enarrationem, per misericordiam vero atque terrorem perturbationem eiusmodi purgans".*
ROBOTELLI: *"... non per enarrationem vero atque terrorem perturbationes eiusmodi purgans".*
VICTORIUS: *"... et non per expositionem, sed per misericordiam et metum conficiens hujuscemodi perturbationum purgationem".*
CASTELVETRO: *"Oltre a ciò induca per misericordia, e per spavento purgatione di cosi fatte passioni [in guisa che la tragedia con le predette passioni, spavento, e misericordiam purga, e saccia dal cuore degli huomini quelle predette medesime passioni]."*
PICCOLOMINI: *"... à fine, che... col mezo della compassione, e del timore, si purghini gli animi da così fatte lor passioni, e perturbationi [così parimente stimarono (i.e. Peripateticos), che per far tranquilo l'huomo, non s'havesse da togliere, da suellere, da levar in tuto, non comportado ciò la natura stessa; ma s'havesser da purgare, da moderare, e da ridurre (in somma) ad un certo buono temperamento".*
RICCOBONI: *"... sed per misericordiam et metum inducens talium perturbationum purgationem. [Perpurgari perturbationes ... id est, non ut explicat Madius, tolli et destrui, sed temperari et moderationem fieri]".*

Século XVII

HEINSIUS: *"... sed per misericordiam et metum inducat similium perturbationum expiationem [Quippe in concitandis affectibus, cum maxime versetur haec Musa, finem eius esse, hos ipsos ut temperet, iterumque componat, Aristoteles putavit]".*
VOSSIUS: *"... per misèricordiam et metum praestans ab ejusmodi perturbationibus purgationem [Ut miserationem terroremque concitent ad id genus morborum expiationem]".*
CORNEILLE: *"La pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous; cette crainte, au désir de l'éviter; et ce désir, à purger, modérer, rectifier et même déraciner en nous la passion qui plonge à nos yeux dans le malheur des personnes que nous plaignons; par cette raison commune, mais naturelle et indubitable, que pour éviter l'effet il faut retrancher la cause."*
RACINE: [A tragédia] ... *"excitant la terreur et la pitié, purge et tempère ces sortes de passions. C'est-à-dire qu'en émouvant ces passions elle leur ôte ce qu'elles ont d'excessif et de vicieux et les ramène à un état de modération conforme à la raison".*
MILTON: *"Tragedy... said by Aristotle to be of power, by raising pity and fear, or terror, to purge the mind of those and suchlike passions; that is to temper or reduce them to just measure with a kind of delight stirred up by reading or seeing those passions well imitadet. Nor is Nature herself wanting in her own effects to make good his assertion, for so, in physik, things of melancholick hue and quality are used against melancholy* (teoria fisiopatológica antes de Bernahys!) *sour against sour, salt to remove salt homours."*

Século XVIII

DACIER: *"La tragédie est donc une imitation ... qui ... par le moyen de la compassion et de la terreur, achève de purger en nous ces sortes de passions, et toutes les autres semblables."*
BATTEUX: *"La tragédie nous donne la terreur et la pitié que nous aimons et leur ôte ce degré excessif ou ce mélange d'horreur que nous n'aimons pas. Elle allège l'impression ou la réduit au degré et à l'espèce où elle n'est pas plus qu'un plaisir sans mélange de peine χαρις ἀβλαβῆ parce que, malgré l'illusion du théâtre, à quelque degré qu'on le suppose, l'artifice perce et nous console quand l'image nous afflige, nous rassure quand l'image nous effraie..."*
LESSING: *"Mitleid und Furcht sind die Mittel, welche die Tragödie braucht, um ihre Absicht*

zu erreichen . . . soll das Mitleid und die Furcht, welche die Tragödie erweckt, unser Mitleid und unsere Furcht reinigen, aber nur diese reinigen, und keine andere Leidenschaften . . . Da nämlich, es kurz zu sagen, diese Reinigung in nichts anders beruht als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhaften Fertigkeiten . . . so muss die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremen des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen."

Por meados do século XIX, a interpretação fisiopatológica da catarse, proposta por Bernahys (v. *Bibliografia*) e entusiasticamente recebida pela maioria dos filólogos, fez que, desde então, predominasse o significado *separativo* do genitivo *"de tais emoções"*. Eis algumas versões e interpretações do final da definição aristotélica, desde Butcher (1894) até Schadewaldt (1955). A última, de Else (1957), não se encontra rigorosamente inscrita no quadro que se possa fixar mediante as diversas funções sintáticas daquele genitivo.

BUTCHER: *"Tragedy . . . is an imitation . . . through pity and fear effecting the proper purgation of these emotions.* Comentário: *Tragedy . . . does more than effect the homoeopathic cure of certain passions. Its function on this view is not merely to provide an outlet for pity and fear, but to provide for them a distinctively aesthetic satisfaction, to purify and clarify them by passing them through the medium of art . . . Let us assume, then, that the tragic* katharsis *involves not only the idea of an emotional relief, but the further idea of the purifying of the emotions so relieved."*

GUDEMAN: *"Die Tragödie ist . . . die nachahmende Darstellung . . . durch erregung von Mitleid und Furcht die Reinigung von derartigen Gemütsstimmungen bewirkend."*

ROSTAGNI: *"L'effetto proprio della tragedia sta, all'ingrosso, nel provocare il piacere che nasce dai sentimenti di pietà e terrore . . . ma più precisamente e definitivamente dalla* catarsi *di essi: cioè da questi stessi sentimenti* purificati *dei loro eccessi e ridotti in misura utile per la virtù, come vuole la dottrina etica di Aristotele sulle passioni."*

PAPANOUTSOS: *"La poésie tragique, qui a pour tâche d'émouvoir la crainte et la pitié et d'associer à elles le sentiment moral et religieux d'humanité, épure ce genre de passions, et par conséquent amène l'âme à goûter non pas la crainte et la pitié ordinaires, . . . mais une crainte et une pitié épurées, c'est-à-dire des émotions qui jaillissent dans notre âme au moment où nous saisissons un sens moral et religieux profond, et du fait que nous avons saisi ce sens."*

POHLENZ: *"Die Tragödie . . . reinigt die Seele, nicht durch eine Ausrotung der Triebe . . . wohl aber durch Ablenkung auf ein ungefährliches Gebiet, die das ungesunde Übermass verhindert."*

SHADEWALDT: *"Und so gehört für ihn* (i. e. Aristóteles) *zur Tragödie . . . dass schliesslich ihr Vermögen und ihre Wirkung darin besteht, dass die eine spezifische Lustform im Zuschauer auflöst: die Lustform, die entsteht, wenn die Tragödie durch die Elementarempfindungen vom Shcauder und Jammer hindurch im Endeffekt die mit Lust verbundene befreiende Empfindung der Ausscheidung dieser und verwandter Affekte herbeiführt . . ."*

ELSE: *"Tragedy . . . is an imitation . . . carrying to completion, through a course of events involving pity and fair, the purification of those painful or fatal acts which have that quality."*

§§ 28 ss. Depois do § 28, cuja interpretação não oferece qualquer dificuldade, começa a discussão das partes qualitativas, ou elementos, da tragédia, contendo, mais implícita do que explicitamente, uma demonstração de que elas hão de ser necessariamente seis: espetáculo, melopéia, elocução, mito, caráter e pensamento (§ 31). Primeiro vêm os três elementos *externos* (Rostagni, *ad locum*), ou *materiais* (Else), da tragédia, isto é, do drama entendido como representação teatral: espetáculo, melopéia ou elocução. No § 30, começando por reafirmar que a tragédia é "imitação de uma ação", Aristóteles sublinha o seu intento de deduzir da definição inicialmente enunciada todos os elementos do drama trágico, e, principalmente, os três elementos *internos* da tragédia, considerada como obra poética: caráter (elemento moral), pensamento (elemento lógico) e mito; este é o "mais importante" (§ 32) e "como que a alma da tragédia" (§ 35), pois, sendo ele a própria imitação de "personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento" (§34), já em si contém os outros dois.

§ 31. [*quanto aos meios . . . duas*]*:* melopéia e elocução; [*quanto ao modo . . . uma*]*:* espetáculo; [*quanto aos objetos . . . três*]*:* mito, caráter e pensamento.

§ 32. Começa a *dedução* de todos os elementos, do próprio conceito de "mito", como

σύστασις τῶν πραγμάτων "composição outrama dos fatos, intriga", cf. *Índice Analítico),* que prosseguirá ate o fim do capítulo. A superioridade da *ação* (mito) sobre o *estado* (caráter) é "lugar-comum" na filosofia de Aristóteles. — V., por exemplo, *Ét. Nic.*, I 6, 1 098 *a* 16; *Fís.*, II 6, 197 *b* 4; *Pol.*, VII 3, 1325 *a* 32. ["a finalidade ... importa"]: cf. *Met.*, IV 2, 1013 *b* 26; *Ét. Nic.*, I 5, 1097 *a* 21.

§ 34. [*move os ânimos*]: ψυχαγωγεῖ.

§ 35. [*se alguém aplicasse*...]: o mito é comparado ao desenho em branco, e os caracteres às cores que o completam.

§ 36. [*nos antigos poetas*...]: na origem, quando a tragédia era apenas uma forma lírico-narrativa, a espécie de *cantata* primordial, antes da "protagonização do diálogo" (cf. cap. IV § 20).

§ 37. [*elementos* literários]: é a versão de Bywater, fundamentada em uma emenda do texto, que, neste lugar, seria corrupto. Mas, no original grego, "τέταρτον ... τῶν ... λόγων ἡ λέξις — "τῶν ... λόγων" tanto pode ser um partitivo em relação a τέταρτον, como o objeto de λέξις. No segundo caso, a lição é evidente: "a elocução dos diálogos (e, em geral, de todas as partes não cantadas)".

§ 39. [*emocionante*]: ψυχαγωγικόν (cf. § 34).
Em resumo (Else, 279-80): o capítulo VI é um sumário da teoria da tragédia. As seis partes qualitativas (ou elementos constitutivos) do drama, mencionadas nos §§ 28-38, são deduzidas da definição (§ 26), e apresentadas sucessivamente, duas vezes, *em ordem inversa.* Por que duas vezes? Porque, da primeira vez, Aristóteles as considera como partes de *uma ação representada* pelas personagens, e, assim, estas personagens serão 1) *vistas* (espetáculo) e *escutadas* 2) no diálogo (elocução) e 3) no canto (melopéia); 4) são *imitadoras de uma ação* (mito), 5) *dotadas de certas características morais* (caracteres) e 6) *expressando suas idéias* (pensamento). Da segunda vez, porém, Aristóteles, situando-se do ponto de vista do poeta, considerará aquelas partes como "momentos" da atividade estruturadora da tragédia, e, neste caso, a ordem será: 1) composição dos atos (mito), expressão do 2) caráter e do 3) pensamento, composição das 4) partes dialogadas e das 5) partes líricas, 6) visualização do drama (espetáculo cênico).

CAP. VII

Os capítulos VII, VIII, IX e XXIII formam um conjunto homogêneo, que poderia ser designado como o núcleo de toda a *Arte Poética,* pois, como "teoria do mito", a doutrina vale, não só para a tragédia e a epopéia, como para a comédia e o jambo, por conseguinte para a poesia imitativa — toda a poesia, em suma. O mito — elemento mais importante, entre todos os que constituem a imitação com arte poética — vem agora a ser determinado, como uma *totalidade* (cap. VII) e como uma *unidade* (cap. VIII), e, sendo totalidade e unidade, vem a ser "coisa mais filosófica" do que a história (cap. IX): entre duas formas de apreensão do real-agente, o intermediário que mais participa da *universalidade* que é objeto próprio da filosofia, do que da particularidade, à qual se cingiria a atenção indagadora da história.

§§ 40 e 41: relacionam o que segue com o que antecede: sendo a tragédia "a imitação de um todo (de uma ação completa), com certa grandeza" (definição de tragédia, § 26), é necessário agora determinar o conceito de "todo" (41) e de "grandeza" (§§ 43 e 44).

§§ 43 e 44. Definição de *todo,* por seus elementos: "princípio", "meio" e "fim". Cf. *Metaf.*, V, 26: *"Inteiro* [*e todo*] *designa o que não carece de nenhuma das partes, das quais se diz consistir um 'inteiro' por natureza; e o que contém as coisas que contém, de modo a formarem elas uma unidade. E 'unidade' em dois sentidos: ou porque uma unidade constitui cada um* [*dos conteúdos*]*, ou porque desses* [*conteúdos, em conjunto*]*, a unidade* [*resulta*]*. No primeiro* [*sentido*]*, é o universal; e universal é o que, de modo geral, se diz como algo que é inteiro, abrangendo muitas coisas, e cada uma prédica, sendo a unidade de todas como que a unidade de cada uma. Exem-*

plo: um homem, um cavalo, um deus (estátua de um deus?) — pois todos são viventes. No segundo [sentido], o contínuo e limitado [é 'inteiro'] quando seja uma unidade composta de várias partes, sobretudo se elas [só] em potência intervêm [no composto]; se não, [mesmo] em ato... Depois, como as quantidades têm um princípio, um meio e um fim — daquelas em que a posição [das partes] não faz diferença, diz-se 'todo', e das que faz [diferença, mudando a posição das partes], 'inteiro'... Transcrevemos toda esta passagem da *Metafísica*, porque, além de complementar o texto da *Poética*, bem expressa como as notas de "totalidade" (cap. VII), "unidade" (cap. VIII) e "universalidade" (cap. IX) explicam um único conceito: o universal concreto de um ser vivente.

§ 45. [*o limite prático desta extensão*]*:* a relação entre este passo e o § 25 *"has not been recognized before"*, em virtude da *"tenacity with which editors, translators and interpreters ever since the Renaissance have believed that Aristotle was talking there about 'dramatic time'... Actually however, the affiliations reech still farther. 5. 49* b *12-16* [§ *24*] *and 7. 51* a *6-15* [§ *44*] *are only the first two links in a chaine of passages extending throughout the* Poetics. *The others are 9. 51* b *33 — 52* a *1* [§ *55*]*; 17. 55* b *1 and 15* [§ *101*]*; 18. 56* a *14* [§ *108*]*; 23. 59* a *30-33* [*μ* ΔΦ£]*: 24. 59* b *17-28* [*μ 154*]*; and 26. 62* a *18* — b *11* [*μ 184*] "(Else, p. 289). Nesta, como em todas as demais passagens mencionadas, a *extensão* refere-se ao texto dos poemas. [*pois se houvesse que pôr em cena cem tragédias*]*:* passagem das mais obscuras. Que os discursos dos oradores eram cronometrados pela clepsidra, sabemo-lo por informação do próprio Aristóteles *(Const. de Atenas*, 67), mas não há qualquer testemunho acerca de tal procedimento nos concursos teatrais. Trata-se, portanto, de uma hipótese, de um caso irreal: "se houvesse que representar... [teríamos de adotar a mesma regulamentação vigente na oratória judiciária] ".

CAP. VIII

§§ 46, 47 e 49. Como dissemos, a matéria do cap. VIII é inseparável da do cap. VII, e as duas se completam, pois se "a totalidade (cap. VII) garante que nenhuma parte venha a faltar ao poema, que nele deva estar; a unidade (cap. VIII), por sua vez, assegura que nenhuma aí se encontre, que devesse estar em outro lugar" (Else, 300). [*Heracleidas, Teseidas*] é referência, não a tragédias, mas a poemas épicos; mais um sinal de que nestes caps. (VII-IX e XXIII) se trata de uma teoria geral da poesia austera, abrangendo a epopéia e a tragédia.

§ 48. [*o ter sido ferido* (Ulisses) *no Parnaso*] : na realidade, o caso é referido na *Odisséia* (cap. XIX 392-466). Para sanar a dificuldade, aventuram-se duas hipóteses: *a)* do texto que Aristóteles possuía, não constava o fato (Hardy, *ad locum); b)* Aristóteles esquecera-se de que ele efetivamente constava do texto. Else (p. 298) propõe mais uma: tratando-se de um *episódio*, e não de uma parte integrante do "mito" (mito = intriga = composição do atos = imitação poética), Homero, em verdade, não o *poetou*, e, por conseguinte, a sua presença na *Odisséia* não prejudica a unidade do poema.

CAP. IX

Pela passagem da *Metafísica* (cap. V 26) que citamos (coment. aos §§ 42 e 44), já se via como no pensamento de Aristóteles andavam correlacionadas a *totalidade*, a *unidade* e a *universalidade*. Por isso acrescenta: Tender mais para o universal do que para o particular é o que distingue a poesia da história. "O cap. IX pode dividir-se em duas partes: a primeira, que abrange os §§ 50-55, desenvolve este pensamento do universal poético; a segunda, que começa no § 56, abre a *teoria da tragédia*, que se prolonga pelos caps. IX (final) a XIX (incl.).

§ 50. [*Pelas precedentes considerações se manifesta...*] relaciona explicitamente a primeira parte do cap. IX com os caps. VII e VIII. Na poesia, o "universal" consiste em narrar, não o que aconteceu, mas "o que poderia acontecer" — "o que é possível [*acontecer*] segundo a verossimilhança e a necessidade". Noutros termos, o "universal", em poesia, é a *coerência*, a *íntima conexão* dos fatos e das ações, as próprias ações entre si ligadas por liames de verossimilhança e

necessidade. A oposição entre poesia e história (que não se reduz à oposição entre verso e prosa — cf. a citação de Heródoto neste lugar, com a citação de Empédocles em 47 *b* 13, § 5) exprime-se agora pela oposição entre o *acontecido e disperso no tempo* (história) e o *acontecível, ligado por conexão causal* (poesia). "Acontecido" e "acontecível" são ambos *verossímeis;* mas só os acontecimentos ligados por conexão causal são *necessários*. Quer dizer: pelo lado da verossimilhança, haveria um ponto de contato entre história e poesia; contudo, a poesia ultrapassa a história, na medida em que o âmbito do acontecível excede o do acontecido. No texto deste §, a maior dificuldade interpretativa reside naquele ὀνόματα ἐπιτιθεμένη que, na seqüela de Bywater, Hardy e Gudeman, traduzimos por *"ainda que dê nomes* (aos seus personagens)". Butcher, Rostagni e Else agrupam-se contra aqueles tradutores e comentadores, interpretando deste modo: "*. . . anche i nomi storici in poesia non sono o non debono essere se non nomi* applicati *dopo, come epiteti, a individui precostituiti secondo i soli criter della necessità o della verisimiglianza"* (Rostagni, p. 53); — *"and it is this universality at which poetry aims in the names the attaches to the personages"* (Butcher, 35); — 1the poets builds or should build his action first, making it grow probably or necesarily out of the characters of the dramatic persons, and then — only then —he gives them names" (Else, 3080. Com efeito, semelhante interpretação pode razoadamente apoiar-se numa passagem ulterior (cap. XVII 55 *b* 12, § 103), e no § seguinte.

§ 51. Efetivamente, se a interpretação de Rostagni e Else acertam, o que Aristóteles refere neste § é que os poetas trágicos — para obedecerem às leis de verossimilhança e necessidade, e não escreverem história supondo que escrevem poesia — deveriam compor o mito, e só depois designar as suas personagens com os "nomes já existentes" (cf. § 52). Mas, decerto, jamais houve tragediógrafo que assim procedesse; e não podemos acreditar que (excetuado, talvez, Agatão) dramaturgo vivesse que alguma vez não tenha partido da tradição mitográfica para a composição do argumento, em lugar de partir da construção abstrata para o mito tradicional. Mas não é impossível que esta tenha sido a idéia do Estagirita. Em todo o caso, a primeira interpretação ainda se justifica, e precisamente pela existência daquele ponto de contato entre história e poesia, pelo lado da verossimilhança — justificação, aliás, que também se pode basear nos conteúdos dos §§ 52 e 54.

§ 53. [. . . *em algumas tragédias . . . sendo os outros inventados*]: "para nós, a informação é tanto mais preciosa quanto é certo que, ao contrário, os dramas conservados só contêm poucos papéis cujos portadores não tenham nomes conhecidos. Entre tais figuras, que o poeta não parece haver extraído da lenda por ele dramatizada, haveria que designar os seguintes: Oceano e Io, no *Prometeu Agrilhoado* de Ésquilo. Em Eurípides: Meneceu nas *Fenícias,* Feres na *Alceste,* Toas na *Ifigênia Táurida,* Macária nos *Heráclidas,* Teone e Teoclímeno na *Helena*. . . "(Gudeman, p. 210). O comentador germânico tem razão para lembrar aqui, mais uma vez, *"die schlechthin souveräne Beherrschung des einschlägigen Materials, auf dem die Poetik aufgebaut ist"*. — [*Ainda as coisas conhecidas são conhecidas de poucos*]. A representação de tragédia, na Grécia, supunha certo conhecimento da lenda heróica, da qual os argumentos eram extraídos, e, pode dizer-se, os dramaturgos tinham de contar com tal conhecimento, por parte dos espectadores ou dos leitores. Sobre as palavras em epígrafe, Gudeman *(ad locum)* refere-se a uma significativa passagem da *Política* (cap. VIII 7, 1342 *a* 18 ss), "como os espectadores são de duas espécies, uns livres e educados, outros gente rude, como operários, povo ínfimo e semelhantes. . ."; mas, como também observa este comentador, a diferença entre "conhecedores" e "ignorantes" dificilmente se aplicaria ao público ateniense (ainda que, a favor, se invocassem os "prólogos" de Eurípides); que assim era, mostram-no as peças de Aristófanes, melhor ainda que as tragédias de Ésquilo e Sófocles.

§ 54. Resume toda a argumentação antecedente. Mas Else (p. 320) tem razão para afirmar que esta é *"of all passages in the* Poetics, *the one where the new Aristotelean sense of 'imitation' and 'poetry' (art of making) apears most luminously"*. Se aqui ainda não é possível falar de "criação" é porque, para o grego, "criação" sempre significou "descobrimento". [*Mais fabulador que versificador*] significaria, portanto: mais "descobridor de. . .", do que "revestidor de formas métricas, daquilo que já se encontra à vista de toda a gente (na mitologia tradicional)". Mas, "descobridor" de quê? — Das verdadeiras relações que existem entre fatos, relações que, de algum modo, estão ocultas no próprio acontecer (no próprio acontecer da história, por exemplo; como o físico é o "descobridor" de relações que já existem implicitamente na *physis)*. Por isso, [*ainda*

que aconteça fazer uso de sucessos reais, não deixa de ser poeta], isto é, não deixa de fazer do "acontecido" o "acontecível" por verossimilhança e necessidade. A imitação poética é, pois, *imitação criadora.*

§ 55. Este parágrafo ainda pertence ao nexo anterior, terminando-o com velada alusão à matéria exposta nos caps. VII e VIII (totalidade e unidade do mito).

§ 56. Aqui começaria naturalmente outro capítulo. Efetivamente, bem observou Vahlen (citado por Else, p. 324) que, até o § 55, se tratava do problema de saber qual a estrutura que devia ter o mito, para que a composição fosse *dramática,* mas daí por diante o problema é inquirir da estrutura que deve ser dada ao mito dramático, para que ele seja *trágico.* Eis por que — só agora — Aristóteles volta a mencionar o "terror e a piedade", contidos na definição de tragédia (cap. VI, § 26). [*Ações paradoxais*] = contra a expectativa, mas não casuais: [*feitos do acaso e da fortuna*]. Quanto à estátua de Mítis, cf. *Índice Onomástico,* s. v. MÍTIS.

Cap. X

§§ 57 e 59. Na seqüência da teorização do "mito trágico", iniciada no § 55 (cap. IX), Aristóteles passa 1) às suas duas grandes espécies: mito simples e mito complexo, 2) a definir as ações, das quais os mitos simples e complexos são imitações (§ 58), e 3) e lembrar que os elementos "paradoxais" (cf. § 56), isto é, surpreendentes ou contra a expectativa — peripécia e reconhecimento —, têm, como qualquer outra ação *poetada,* que obedecer às leis de verossimilhança e necessidade, que são leis gerais da poesia dramática (§ 59): referência, portanto, ao cap. VIII e à *unidade de ação,* que é a única unidade que se encontra no texto da *Poética.*

Cap. XI

§ 60. Introduzidos no cap. X os elementos de surpresa — peripécia e reconhecimento — que constituem o mito "complexo", é a altura de defini-los. [*Do modo como dissemos*] refere-se a "paradoxais" no § 56 (cap. IX): [*a peripécia é a mutação dos sucessos no contrário*], isto é, no contrário à expectativa. Mas, à expectativa de quem? À expectativa dos espectadores ou à expectativa das personagens? Os exemplos que seguem (do *Édipo* e do *Linceu,* cf. *Índice Onomástico),* levariam a crer que o "paradoxal" só afeta os heróis do drama. Aliás, como poderia a surpresa afetar um auditório que já conhece os argumentos? Else, contra Vahlen (e Lucas, v. *Bibliografia),* objeta que "o nosso conhecimento de que a situação de Édipo vai ser subvertida é um conhecimento acidental, acidental no sentido aristotélico, não é uma expectativa baseada nos fatos *tais como são apresentados no decorrer da peça* . . . ou, em geral, em considerações de verossimilhança e necessidade, mas sim no prévio conhecimento que acontece possuirmos nós do drama ou do mito" (p. 346). Neste ponto, convém lembrar o que dissemos em comentário ao § 50: para o espectador, a surpresa vem de que ele está assistindo agora à descoberta de relações entre fatos — as quais, se bem que já existissem, se encontravam ocultas.

§ 61. ". . . *recognition, as in fact the term itself indicates, is a shift from ignorance to awareness, pointing either to a state of close natural ties (blood relationship) or to one of enmity, on the part of those persons who have been in a clearly marked status with respect to prosperity or misfortune"* (Else, 342-343). Que a definição de *reconhecimento* (2.º elemento "paradoxal" ou surpreendente do mito complexo) não é, como Rostagni (*ad locum,* p. 61) o afirma, "puramente etimológica", demonstra-o a paráfrase de Else, cujo teor parece bem fundamentado no seu

comentário. Tendo em conta o que Aristóteles dirá no cap. XIII, e, sobretudo, a sua lista de argumentos de *máxima tragicidade* (Alcmêon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes e Télefo), facilmente se verificará que φιλία não é simplesmente "amizade" ou "amor" ou qualquer outro sentimento, mas sim, *"the objective state of being* φίλοι *by virtue of blood ties"* (p. 349): no *Édipo,* o reconhecimento de Laio transfere o herói para tal estado emocional. Por outro lado, também ἔχθρα não é simplesmente "inimizade" ou "ódio", mas *"a passage into inimity on the part of natural* φίλοι" (350), por exemplo, a que se dá quando Clitemnestra "reconhece" que o próprio filho chega para matá-la. De qualquer modo, a verdadeira situação entre personagens era desconhecida antes, e o reconhecimento sempre será "passagem do ignorar ao conhecer". O argumento decisivo do filólogo de Harvard é, porém, que ὡρισμένος não pode significar "destinado" (realmente "destino" é coisa que não intervém na filosofia de Aristóteles), mas "definido" ou "delimitado": o que o filósofo refere aqui "não é a idéia de que Édipo está destinado a ser infeliz, mas o simples fato de que, no princípio da peça, ele se encontra na situação, no *estado* de . . . um homem feliz" (p. 351). O contraste depara-se-nos no Orestes da *Ifigênia Táurida* (situação ou estado de infelicidade do herói, no início da peça). Em suma: "em geral, o feito do reconhecimento é descobrir uma horrível discrepância entre duas categorias de relações de parentesco: de um lado, os profundos laços de sangue, de outro lado, uma relação de hostilidade, casual ou real, que sobreveio ou ameaça sobrevir àquele" (352).

§ 62. [*do modo como ficou dito*], isto é, reconhecimento com seres inanimados e casos acidentais, podem dar-se de acordo com a definição do § precedente. [*Seres inanimados e casos acidentais*]: Hardy e Gudeman não distinguem "seres inanimados" e "casos acidentais", isto é, lêem ἄψυχα τυχόντα (καὶ serviria para realçar τυχόντα): "*. . . car à l'égard d'objets inanimés aussi, même les premiers venus. . .*" (Herdy) — "*. . . in Bezug auf leblose, und zwar ganz beliebige Dinge. . .*" (Gudeman).

§ 63. Cf. *Índice Onomástico*, s. v. IFIGÊNIA.

§ 64. [*mortes em cena*] é tudo quanto há de menos freqüente na tragédia clássica (só, *talvez*, o suicídio de Ájax e a morte de Evadne das *Suplicantes* de Eurípides, nos dramas conservados); daí o problema que esta passagem implica. Rostagni (p. 64) propõe que ἐν τῷ φανερῷ (que traduzimos "em cena") se refere também a "dores. . .", "ferimentos e mais coisas semelhantes". Else (357) traduz as mesmas palavras: *"in the visible realm"*, "como genérica caracterização dos eventos em causa, e não como requisito de que eles devam ser levados a cabo onde um auditório os possa ver" (357). Neste sentido o *páthos* contrastaria com *peripécia* e *reconhecimento*, sendo estes "acontecimentos invisíveis, que têm lugar no *realm of the mind*" (358).

CAP. XII

Capítulo suspeito de inautêntico e interpolado: com efeito, a teoria do mito-complexo continuará, no cap. XIII, a argumentação do cap. XI, sem lapso sensível. Mas, por outro lado, é certo que o tratamento das "partes quantitativas" estava prometido desde o início do livro (". . . quantos e quais os elementos. . .", § 1) e que, no cap. VI, enumerando as partes da tragédia, Aristóteles sublinha que aquelas são somente as partes que "constituem a sua qualidade" (§ 31). É natural, por conseguinte, e sobretudo no decorrer de uma exposição oral, que o filósofo abrisse um parêntese, ou procedesse a um *excursus* acerca dos elementos quantitativos da tragédia. O momento, aqui, não é de todo importuno, porquanto já havia enumerado os elementos qualitativos (espetáculo, melopéia, elocução, mito, caráter e pensamento) da poesia dramática, e os três elementos estruturais do mito complexo da tragédia (peripécia, reconhecimento e catástrofe). Em suma, além de ser defensável a autenticidade (os críticos reconhecem o estilo do filósofo pelo menos nas palavras iniciais, e Gudeman, na brevidade característica das definições, o cap. XII nem sequer teria sido deslocado ou transposto. Em geral, do valor informativo destas poucas linhas só há a dizer que são elas a fonte mais antiga da doutrina tratada, e que, apesar da brevi-

dade e das deficiências, *"das Neue, das uns aus nacharistotelischer Zeit erhalten ist, ist weder quantitativ noch qualitativ von Bedeutung... das übrige stimmt im wesentlichen mit den Angaben der* Poetik *überein"* (Gudeman, pág. 231: "o que de novo conservamos de época pós-aristotélica é insignificante, quer quantitativa quer qualitativamente ... o resto concorda, no essencial, com os dados da *Poética"*). A sentença de Else (pp. 362-3), partidário da interpolação tardia (excetuado o início: *Temos tratado... elementos essenciais),* é severa, mas não inteiramente justa: *"The root of the matter, aside from the stupidity of the author, is that he no longer has any conception of the difference, in the drama, between speech and song. For him the dialogue and the song parts are both simply pieces of text, partly distinguished by metrical differences — which however, he does not understand. It is significant that we find close parallels between this farrago and certain passages in the* Tractatus Coislinianus *and Tzetzes' verse treatise* Περὶ τραγικῆς ποιήσεως. *In all three places what we have is, undoubtedly, a reflection of late-antique or Byzantine grammatical knowledge".* É curioso notar como aproximadamente os mesmos argumentos servem para defender teses opostas!

§ 65. [*Cantos da cena*]. Se estes "cantos da cena" (executados por dois ou três atores em cena; não pelo coro, na orquestra) fossem os mesmos a que se refere [Arist.] *Probl.* XIX 15, 918 *b* 27 e Phot. (e o *Suda*) s. v. *monodía,* seria completamente errada a sua classificação entre "partes corais". Gudeman (p. 234) objeta que, no texto, o καὶ entre σκηνῆς e κομμοί pode ser *explicativum,* e não *copulativum,* e, por conseguinte, o autor da passagem teria dito: "peculiares a algumas [tragédias] são os cantos da cena, isto é, os *kommói"* (tanto mais que, no capítulo, falta a definição de "cantos da cena").

CAP. XIII

§ 68. [*depois do que acaba de ser dito*]: relação expressa com o cap. XI: continua a exposição da teoria do mito trágico, complexo (não a do mito dramático, em geral, exposta nos caps. VII-IX e XXIII). Além disso, observe-se a nova tonalidade, "prescritiva", agora, e não "definitiva" (Else, 361), como fora a dos caps. X e XI — o que leva a maioria dos comentadores a pensar que, neste ponto, Aristóteles passa da *ars* ao *artifex* (cf. coment. ao cap. I).

§ 69. Se a "composição das tragédias mais belas" é *a*) complexa, e não simples — o que, sabemo-lo pelo cap. XI, se consegue pelo uso dos elementos estruturais da tragédia complexa (peripécia e reconhecimento) — e *b*) "deve imitar casos que suscitem o terror e a piedade" — por conseqüência, *c*) há que averiguar, agora, qual a espécie de peripécia (a qual, juntamente com o reconhecimento, concentra todo o *trágico* da tragédia) que μεταβολή (mutação de fortuna), verdadeiramente provocará as emoções de terror e piedade. Há quatro possibilidades: o justo passa (I) da felicidade para a infelicidade, ou (II) da infelicidade para a felicidade; o perverso passa (III) da felicidade para a infelicidade, ou (IV) da infelicidade para a felicidade. A segunda (II), Aristóteles nem sequer a menciona; a terceira e quarta, ambas respeitantes ao homem perverso, são logo excluídas — uma (IV), porque não é conforme aos *sentimentos humanos* (οὔτε ... φιλάνθρωπον), nem desperta terror e piedade, outra (III) porque também não suscita terror e piedade, embora satisfaça aos sentimentos humanos. Quer dizer: Há uma razão *primária* para a exclusão do herói perverso, que passa, ou da felicidade para a infelicidade, ou da infelicidade para a felicidade, que é o não-suscitar, em qualquer dos dois casos, as emoções que são próprias da tragédia; e uma razão *secundária* para excluir a passagem da infelicidade para a felicidade — que é a sua não-conformidade com a *filantropia.* Que será, então, a filantropia? O exame de outras passagens da obra de Aristóteles aponta para uma *generalized an indiscriminate fellow-feeling for humanity"* (Else, 37), mas, neste livro, poderia definir-se mais rigorosamente como *"a diffuse disposition to symphathize with others, which when refined by judgement can become real pity" (ibid.).*

§ 70. Das quatro possibilidades indicadas no § precedente, restava a primeira, o trânsito da dita para a desdita, sofrido pelo justo. No entanto Aristóteles também exclui, como "repugnante" (ao sentimento de humanidade), o caso de ser *extremamente* bom quem suporte semelhante mutação de fortuna. Portanto, o que na verdade resta é uma situação *intermediária* μεταξύ — "a

do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça". Mas, por conseqüência muito mais notável, a situação "intermediária" a que Aristóteles alude não o é entre bondade extrema e extrema maldade — não se trata, por conseguinte, do *homem médio* ou da *mediania humana*, mas sim, e em todo o caso, de um "melhor que nós" (cf. cap. II § 7): *"high enough to awaken our pity but not so perfect as to arouse indignation at his misfortune, near enough to us to elicit our fellow-feeling but not so near as to forfeit all stature and importance"* (Else, 377-78). E acresce ainda que a mutação de fortuna há de ser conseqüência de algum erro ἁμαρτία. A verdadeira natureza da *hamartía* constitui, ao que nos parece, uma das mais brilhantes descobertas de Gerard Else. O "erro" não é, como se tem pensado, uma parte do caráter do herói trágico, mas sim *uma parte estrutural do mito complexo*, é o correlato da agnórisis ("reconhecimento"): "a razão por via da qual Aristóteles não a menciona juntamente com a peripécia, o reconhecimento e a catástrofe é talvez porque ela pode residir fora da própria ação dramática, como no Édipo, em que o "erro" se dera anos antes" (Else, p. 385). Como *causa* da ação trágica, é a *hamartía* que fornece a plausível razão para a reversa fortuna do herói.

§ 71. [*É pois necessário . . . do que para pior*] : resumo do que precede. [*Que assim deva ser, o passado o assinala . . . agora*. . .]*:* que os poetas se serviam de qualquer mito, *outrora*, e não *agora*, é fato que a tradição não confirma; mas que a preferência parece vir recaindo progressivamente sobre os mitos de Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo, há que reconhecê-lo.

§ 73. O final: [*Mas o prazer . . . nenhum dele é morto pelo outro*] seria espúrio e interpolado (Else). Para Montmollin, todo o cap. XIII, exceto o início, é "adição tardia".

Cap. XIV

§§ 74 e 75. A argumentação da teoria do mito trágico prosseguirá a partir do §77 deste capítulo. Mas, tendo observado, ao término do cap. anterior, que a tragédia de dupla intriga constituía como que um desvio em direção à comédia, neste ponto, Aristóteles abre um parêntese para advertir discípulos e leitores de que outra aberração poderia comprometer, e efetivamente já havia comprometido, a realização da tragédia teoricamente perfeita: o abuso do espetacular, no intuito de obter as emoções de terror e piedade (§74) ou o horror, em vez do terror trágico (§75). E, a propósito, Aristóteles não perderá a ocasião para insistir no mais importante: o efeito da tragédia deve resultar, unicamente, da composição dos fatos, da intriga, da íntima conexão das ações.

§§ 77-80. Todo o conteúdo destes quatro parágrafos se torna claramente inteligível, à luz daquela correlação entre *hamartía* (erro) e *agnórisis* (reconhecimento), e do verdadeiro conceito de *philía*, sugeridos por Else, e que mencionamos no comentário ao capítulo precedente. O mais notável, aqui, é o resultado da discussão proposta no fim do §77: os mitos mais trágicos são precisamente os mais *imorais:* o assassínio de consanguíneos. Eis um extrato da impressionante relação organizada por Gudeman (pp. 257-58):

1. *Irmão-irmão:*
   a) mata: Etéocles-Polinices (Ésquilo, *Sete;* Eurípides, *Fenícias);* Medéia-Absirto (Sófocles, *Cólquidas* ou *Citas);*
   b) intenta matar: Electra-Ifigênia (Sófocles?, *Aletes* = Accius, *Agamemnonidae);* Ifigênia-Orestes (Eurípides, *Ifigênia Táurida);* Deifobo (ou Heitor?)-Páris (Sófocles e Eurípides, *Alexandre).*

2. *Filho-pai:*
   a) mata: Telégono-Ulisses (Sófocles, *Ulisses Akantoplex);* Édipo-Laio (Sófocles, *Édipo-Rei);*
   b) intenta matar: Hemon-Creonte (Sófocles, *Antígona);* Egisto-Tiestes (Accius, *Pelopidae* = ? Sófocles. *Tiestes* (II)

3. *Mãe-filho:*
   a) mata: Procne-Itino (Sófocles, *Tereu*), Medéia-filhos (Eurípides, *Medéia*); Agave-Penteu (Eurípides, *Bacantes*); Temisto-filhos (Eurípides, *Ino*); Altéia-Meleagro (Eurípides, *Meleagro*);
   b) intenta matar: Creusa-Íon (Eurípides, *Íon*); Mérope-Cresfonte (Eurípides, *Cresfonte*); Auge-Télefo (Ésquilo e Sófocles, *Mísios*; Eurípides, *Télefo*); Medéia-Medo (Pacúvio, *Medus*); Clitemnestra-Orestes (Estesícoro).

4. *Filho-mãe:*
   a) mata: Orestes-Clitemnestra (Ésquilo, *Coéforas*; Sófocles e Eurípides, *Electra*); Alcmêon-Erífila (Eurípides, *Alcmêon*);
   b) intenta matar: Ânfion e Zeto—Antíopa (Eurípides, *Antíopa*); filho-Helle (Eurípides, ?).

Cf. também Schmid-Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur* I, 2, pp. 89 ss. Perante este quadro, a pergunta que inevitavelmente se impõe é a que Else formula: *"The immorality of the drama, against which Plato had inveighed so bitterly* [Rep. III]: *where has it been accepted, in fact demanded in such cold and measured terms?"*

§ 81. [*quando buscaram situações trágicas...*]: considerando apenas o texto grego, não se encontra qualquer razão mais plausível do que outra para relacionar obrigatoriamente aquele *"não por arte, mas por fortuna"* a *"buscavam"* ou a *"encontraram"*. Quer dizer, também podíamos ter traduzido esta parte do § 81, do seguinte modo: "quando buscavam, não por arte, mas por fortuna (isto é, "não obedecendo a prescrições da arte, mas movendo-se ao sabor do acaso"), situações trágicas, os poetas as encontraram nos mitos tradicionais". Com efeito, Butcher, Bywater, Rostagni, Valgimigli e Else traduzem neste sentido; mas Hardy e Gudeman, naquele em que também ficou expressa a nossa versão. Optar por um outro membro da alternativa não é questão de somenos, pois a escolha implica todo o problema de adivinhar qual a relação que Aristóteles supunha existir entre a tragédia e a lenda heróica.

CAP. XV

O cap. XV foi verdadeiro campo de batalha dos "transposicionistas": Heisius colocava-o logo após o cap. XI; Spengel, depois do cap. XVIII; Vahlen, a seguir ao cap. XVI, e Überweg, depois do cap. XIII (Gudeman, p. 269). As transposições eram ditadas pela convicção que Bywater expressa pelas seguintes palavras: "[*toda a seção que vai do cap. XV ao cap. XVIII é*] *a sort of Appendix; they discuss a series of special points and rules of construction which has been omitted in the general theory of the* μῦθος". Em suma, tratar-se-ia do que hoje veio a chamar-se de "adição posterior". Mas o fato é que Aristóteles, tendo declarado encerrada a teoria do mito, no fim do cap. XIV (§ 82), naturalmente viria a tratar ainda dos outros dois elementos *internos* da tragédia: caráter e pensamento. Com efeito, é o que passa a expor respectivamente nos caps. XV e XVIII. Que na doutrina do caráter influam idéias mais pertinentes à teoria do mito — não poderá surpreender-nos, visto que as personagens "assumem caracteres para efetuar ações", e não o inverso; ou seja: os caracteres são como que uma das fontes das quais a ação ou o mito decorre.

§§ 83-86. Enumeram as quatro qualidades do caráter: *bondade* (ἐπιεικής = χρηστός = σπουδαῖος): § 83; *conveniência* (ἁρμόττον): § 84; *semelhança* (ὅμοιον) § 85; *coerência* (ὁμαλόν): § 86. Segue a exemplificaçao no § 87; onde, todavia, parece faltar exemplo para a segunda qualidade: semelhança. Else sugere (p. 475 ss.) que a exemplificação e o desenvolvimento deste conceito se encontram no § 90. Mas, aceitando esta interpretação, aliás bastante verossímil, não é possível aceitar a dos Antigos, designadamente a da própria escola peripatética, que entendia "semelhança" como *semelhança das personagens trágicas com os seus paradigmas épicos, tradicionais,* como se verifica, por exemplo, em Horácio (A. P. 119-124), que, presumivelmente, segue Neoptólemo de Pário:

Aut famam sequere aut sibi convenientia finge
Scriptor. Honoratum si forte reponis Achillem,
Impiger, iracundus, inexorabilis, acer
Iura neget sibi nata, nihil non arroget armis.
Sit Medea ferox invictaque, flebilis Ino,
Perfidus Ixion, Io vaga, tristis Orestes.

§§ 87-89. [*Maldade desnecessária*] não significa, evidentemente, "perversidade supérflua". Entenda-se: "exemplo de não-bondade de caráter, por falta ou ausência de vínculos de necessidade"; neste caso, a recusa da personagem Menelau em socorrer a personagem Orestes, que não teve qualquer influência, pró ou contra, no ulterior destino do protagonista. E o mesmo se diria quanto aos outros exemplos de inconveniência e incoerência (v. também *Índice Onomástico* s. vv. CILA, MELANIPA e IFIGÊNIA). A crítica de Aristóteles incide, portanto, na falta de nexo orgânico entre as ações do mito. Dir-se-á ainda que o cap. XV não se encontra no lugar em que naturalmente se devia encontrar? — O conteúdo dos §§ 88 e 89 responde a esta questão — o primeiro, lembrando que as regras de verossimilhança e necessidade têm de governar tanto a ação mítica como os atos e as palavras das personagens (o que, aliás, são dois aspectos da mesma ação dramática) — e o segundo, restringindo a função do *deus ex machina.* [*Naquela parte da Ilíada*]*:* se, efetivamente, da *Ilíada* se trata, a passagem é II 155 ss.: intervenção de Atena, por encargo de Hera, para que Ulisses dissuada os gregos de regressar à pátria. No comentário *ad locum,* um escoliasta cita Porfírio, o qual, por sua vez, aduz que Aristóteles (nos *Problemas Homéricos?)* já havia tratado deste κώλυμα ἀπὸ μηχανῆς ("dificuldade [proveniente da intervenção] do *deus ex machina*"). Também se aventou a hipótese de uma corruptela: ἐν τῇ < μικρᾷ > Ἰλιάδι (cf. Else, p. 471), e, neste caso, o episódio seria o do aparecimento do "espírito" de Aquiles, por ocasião da partida dos gregos após a ruína de Tróia, reclamando o sacrifício de Políxena. Else propõe a lição ἐν τῆι < Αὐ > λίδι, paleograficamente possível (a lição dos apógrafos teria resultado de haplografia, na transcrição da uncial para a minúscula), e, então, tratar-se-ia daquela variante do êxodo da *Ifigênia Áulida,* citada por Eliano *(Hist. Anim.* VII 39), em que Ártemis aparece para salvar Ifigênia, substituindo-a por uma cerva. A solução oferece, efetivamente, a vantagem de se referir a uma *tragédia* (e não a um poema épico) e ao *desenlace* do drama (o § começa: "é pois evidente que também os desenlaces. . .").

§ 90. Agora é que vem o exemplo e a mais rigorosa determinação do conceito de *semelhança,* a primeira qualidade do caráter dramático. Só que o final terá de ser lido de outro modo: Οἷον τὸν Ἀχιλλέα ἀγαθὸν καὶ < ὅμοιον > Ὅμηρος. Primeira vantagem desta lição é desaparecer o "Agatão", em relação ao qual não havia notícia que pudesse esclarecer a passagem. E a segunda, e principal, é que temos agora: "Assim procedeu Homero, (que fez) bom e <semelhante a nós > Aquiles [paradigma de rudeza]. A lição "bom" em vez de "Agatão" é a adotada por Gudeman e Else; quanto a ["paradigma de rudeza"], Butcher, Bywater e Else suspeitam-na de interpolação. É claro que, lido assim, o final do § assume um significado condizente com a doutrina do cap. XIII: para ser o herói de uma tragédia, Aquiles tinha de ser *bom,* isto é, obedecer ao "código" da ἀρετή heróica; mas também devia ser, de algum modo, *semelhante* a nós; pois, de contrário, jamais suas Πάθη viriam despertar em nós as emoções trágicas de terror e piedade.

§ 91. [*regras concernentes às sensações*]*:* cf. cap. XVII. [*escritos publicados*]*:* provavelmente o *De Poetis.*

CAP. XVI

§§ 92-98. Embora, como diz (cap. XV, § 91) Aristóteles, nos "diálogos publicados", tenha discorrido com certo desenvolvimento acerca das "sensações que necessariamente acompanham a poesia" — a importância do tema, principalmente para a arte dramática, levará o filósofo a retomá-lo no cap. XVII. Mas, entretanto, ocorre-lhe que no reconhecimento, como nos desenlaces (cf. § 89), os poetas também têm recorrido a artifícios que prejudicam os efeitos da arte, e alguns não deixam de assemelhar-se àquele que, de todos, é o menos artístico: o *deus ex machina.*

Não será este o oportuno momento de propor uma classificação dos reconhecimentos? Aristóteles distingue cinco classes de reconhecimentos e determina-os sucessivamente, na ordem crescente de seu valor artístico: 1) por sinais (§ 93), que admite duas subclasses — sinais *a*) congênitos e *b*) adquiridos, e estes, por sua vez, ainda se dividem em sinais *α* no corpo e *β* fora do corpo; 2) urdidos pelo poeta (§ 94); 3) por memória (§ 95); 4) resultantes de silogismo (raciocínio) (§ 96); e, finalmente, 5) os que derivam da própria intriga. Quanto à exemplificação que segue, v. *Índice Onomástico*.

CAP. XVII

Por volta de 1865, Vahlen já havia reconhecido que os caps. XVII e XVIII formam um *"geschlossenes Ganzen"* (um "todo completo"). Quase cem anos depois, Else vem dizer-nos em que, precisamente, residiria a causa da segregação desse "todo completo", dentro do outro "todo" mais vasto, que é a doutrina do mito trágico que Aristóteles desenvolveu, a partir do cap. IX: no cap. XVIII, prosseguindo na exposição de idéias, já indicadas no precedente, e que, em parte, já haviam sido pormenorizadamente discutidas no diálogo *De Poetis*, ao filósofo ocorre um novo pensamento; e este, se é verdade que não se opõe frontalmente àquela concepção do mito (= intriga, composição dos atos, etc.), como "alma da tragédia", também não deixa de ser verdade que constitui certo desvio, ou, pelo menos, certa emenda amplificadora da doutrina primitiva. A tese de Vahlen, reenunciada e reargumentada por Else (pp. 486-560), reduz-se, em última análise, a propor a teoria do "nó e desenlace", do cap. XVIII, como desenvolvimento de um novo conceito *("the concept of the 'whole story'"*, p. 518), sugerido a Aristóteles pelo confronto da tragédia com a epopéia, sob o aspecto da relação que existe ou deve existir entre a "ação principal" e os "episódios". Examinemos a questão em pormenor, mas no curso do seu desenvolvimento, através do comentário aos sucessivos §§ dos caps. XVII e XVIII.

§ 99. Cf. *Índice Onomástico*, s. v. ANFIARAU.

§ 100. A nossa tradução segue a *vulgata*, quer dizer, a maioria das versões publicadas. Porém a leitura meditada do comentário de Else não deixa dúvidas de que "gestos [das personagens]" não pode ser o verdadeiro sentido do original σχήματα mister do poeta, não é propriamente o mister do encenador da peça, e, mesmo que alguma vez lhe aconteça querer ou dever ensaiar algum dos seus dramas, o poeta fá-lo, depois de haver cumprido a sua tarefa de *escritor*. Os σχή-ματα seriam, por conseguinte, σχήματα τῆς λέξεως "figuras da elocução". Repare-se, depois, que o verbo que traduzimos por "reproduzir [por si mesmo]" (συναπεργαζόμενον) é o mesmo do início do § 99 (συναπεργάζεσθαι), relacionado, principalmente, com "elocução" (λέξει): "Deve pois o poeta compor as fábulas e elaborar a elocução (isto é: "compor as fábulas e elaborá-las quanto à elocução"...)". O início é claro; mas o exemplo mencionado (erro cênico de Cárcino) é que tem sido a causa das errôneas traduções (incluindo a nossa, que segue, propositadamente, a *vulgata*). Efetivamente, as normas prescritas por Aristóteles são duas — 1) "ter diante dos olhos as personagens" e 2) "elaborar-lhes as falas" — mas o exemplo, que diz respeito *só à primeira*, influiu na interpretação da segunda. E esta influência consistiu, primacialmente, em subentender "poetas", na frase: "mais persuasivos, com efeito, são os [poetas] que...", onde talvez fosse de subentender "personagens" (atores desempenhando determinados papéis). Os σχήματα (τῆς λέξεως), segundo esta interpretação, seriam, pois, as formas de expressão artística do "animo agitado" ou do "ânimo irado", e são essas formas que em nós (espectadores) despertam a mesma agitação e a mesma ira. Nestas circunstâncias, a tradução dos §§ 99 e 100 seria, mais ou menos, a seguinte: "[§ 99] *but one should construct one's plot and work it out with the dialogue while keeping it before one's eyes as much as possible* ... [§ 100] *and so far as possible working it out with the patterns (of speech) also. For those who are in the grip of the emotions are most persuasive because they speak to the same natural tendencies in us, and it is the character who rages or express dejection in the most natural way who tirs us to anger or dejection...*" — Finalmente, a última frase do § 100 tem sido interpretada como uma das raras concessões de Aristóteles à teoria da inspiração poética (cf. coment. ao § 15), a qual, como já dissemos, foi defendida por Platão, e, antes por Demócrito (cf. Cíc., *De Orat.* 2, 194: *"Saepe enim audivi poetam bonum neminem — id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt — sine inflammatione animorum existere*

posse et sine quodam adflatu quasi furoris"; e *Divin.*, I 80: "*Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato*". Else (p. 501-502) pretende que Aristóteles manifesta neste lugar a sua preferência pelos "bem-dotados por natureza", que são os bons poetas, os "plasmadores", contra os "inspirados" — os "extáticos" —, mas, para justificar a sua opinião, vê-se obrigado a introduzir uma palavra no texto grego: διὸ εὐφυοῦς ἡ ποιητική ἐστιν < μᾶλλον > ἢ μανικοῦ..."*These are the reasons why the poetic art is an enterprise for the gifted < rather than > the 'manic' individual*. . . "Neste ponto, a argumentação está longe de ser persuasiva.

§§ 101-104. No princípio do § 101 parece faltar o nexo com os §§ precedentes; mas, na verdade, prossegue, aqui, a "prescritiva", quanto à atividade do poeta, como *escritor de seus dramas*. O dramaturgo defronta-se com o problema de saber, por exemplo, o *quanto* da abundantíssima mitologia tradicional, quer em extensão, quer em pormenor — e ainda que não considere senão a parte que há de constituir o drama em seu todo orgânico — deverá ser incluído no poema trágico. Eis o problema que fará dos caps. XVII e XVIII um "todo completo".

§ 105. "Nó" e "desenlace" são os novos conceitos da *Poética*, destinados a expressar uma possível solução do problema em causa. Porém, a maior novidade não é tanto a dos próprios conceitos quanto a forma como eles são definidos, ou antes, o novo é aquilo em relação ao que eles são definidos. Else chamou ao "fundo", do qual se destacam "nó" e "desenlace" do drama, a "história toda" (the "whole story", p. 518), isto é, no caso de o argumento ser extraído da mitologia tradicional, aquela parte sua, compreendida entre o ponto onde começa idealmente a delinear-se a *história*, que terá por término o final da tragédia (ou da epopéia). Por conseguinte, aquele "princípio" (ἀρχή) da "história inteira", no § 105, já não é o mesmo início, mencionado no cap. VII, da "composição dos fatos" propriamente dita, aquele que, seguido do "meio" e do "fim", vem a constituir o mito trágico, em um ser vivente, inteiro, completo em si mesmo. Em suma, a maior novidade, na inclusão dos conceitos de "nó" e "desenlace", reside em uma renovada idéia da conexão entre os episódios e a ação central: "*the episods now begin to appear as semi-organic parts of the play: not actually parts of the action itself, but nevertheless standing in a calculated relation to it*" (Else, p. 519). É possível que esta idéia tenha surgido na mente de Aristóteles no momento em que (cap. XVII, § 104) se apercebe da importância dos episódios na *Odisséia* e do modo como eles se conjugam com a ação principal, na epopéia homérica (sobre isto, v. coment. ao cap. XXIII).

§§ 106-107. [*pois quatro são também as suas partes*]: *crux interpretum*, das mais notáveis em toda a *Poética*. Que *partes* vêm a ser estas? Não as quantitativas (cap. XII), evidentemente; nem as qualitativas (cap. VI), que são *seis*, três "externas" e três "internas". Restam apenas as partes estruturais do mito trágico. Mas *quatro?* Rostagni (p. 106) propõe: 1) peripécia *e* reconhecimento (como uma só); 2) catástrofe; 3) caráter; 4) espetáculo. Else, na seqüela de outros intérpretes, comparando a presente lista de tipos de tragédia com a do princípio do cap. XXIV (simples, complexa, catastrófica ou patética, e de caracteres ou ética, verifica a coincidência, quanto aos três últimos tipos, nas duas passagens, mas rejeita a hipótese de o quarto tipo da primeira lista ser o primeiro da segunda, isto é, a tragédia *simples*, e propõe o seguinte:
("e em quarto lugar") seria uma glosa marginal (ou interlinear), incluída no texto por algum escriba inepto, e, em vez daquelas palavras, a lição autêntica era < ΗΔΕΕΠΕΙΣΟΔΙΩΔΗΣ > ([ἡ δὲ ἐπεισοδιω] - δης) . Repare-se que a parte à esquerda do *Hyphen* tem o mesmo número de letras que a tal glosa marginal; e quanto à segunda, à direita, deixou como vestígio no texto δης. A confirmar-se a hipótese, o quarto tipo seria o *episódico*. E agora, qual a conseqüência a tirar da classificação dos tipos de tragédia, para a enigmática enumeração das suas partes? Com fundamento na suposição de que Aristóteles tenha modificado, durante a redação dos caps. XVII e XVIII, as suas idéias acerca do caráter acessório dos episódios (cf. *supra*), Else (p. 533) propõe: 1) peripécia e reconhecimento; 2) catástrofe; 3) caráter; 4) episódios. Concluindo: "*The μέρη are 'parts', not in the more formal and analytical sense of the six 'parts of the tragic art' in chapter 6, but in the more comprehensive sense of* parts of the total activity *of writing the dramatic poem*" (p. 535).

§ 108. [*o que já por várias vezes dissemos*]: c. V. 49 *b* 9 (§ 24); VII 51 *a* 6 (§ 45); IX, 51 *b* 32 (§ 55); XVII, 55 *b* 15 (§ 104).

§ 109. "*It can hardly be accidental that the poets are said here to succeed in what they want,*

whereas two lines above they were failing... Our inference is that they wanted the same thing there as here, namely τὰ θαυμαστά but chose the wrong method for attaining it... the unfortunate poets who tried to make 'epic structures' into tragedy just as they came. Without a major reshaping of the material, wanted to achieve the effect which they knew was achieved by the epic... But... the θαυμαστά ['maravilhoso'] *which can and should be achieved in tragedy is not the same as the ἄλογον* [irracional] *which is the speciality of epic."* (Else, 549).

§ 110. Aqui Aristóteles aponta quatro maneiras de proceder em relação às partes líricas: 1) em Sófocles, os corais estão perfeitamente integrados n ação dramática; 2) em Eurípides, a relação é mais frouxa; 3) outros poetas compuseram coros que nada tinham que ver com a ação dramática representada, e, finalmente, 4) em face deste último procedimento, os mestres de coros passaram a *intercalar* (ἐμβόλιμα) entre os episódios, quaisquer corais — mesmo os que pertenciam organicamente a outras tragédias — no drama que, na ocasião, se propunham exibir.

Cap. XVIII

Das seis partes qualitativas da tragédia, restam apenas duas, pensamento e elocução, *"pois das outras já falamos"* (§ 111) — mais desenvolvidamente, do mito e do caráter; e só por breves indicações, do espetáculo (cap. XIV, § 74) e da melopéia (cap. XVIII, § 111).

§§ 112-113. A elocução e o pensamento vão ocupar, agora, considerável lugar na *Poética;* ou antes, somente a elocução, pois o pensamento, nos quatro caps. XIX-XXII, apenas intervém nos §§ 112-113 do cap. XIX. O motivo é evidente e expresso: *"o que respeita ao pensamento tem seu lugar na* retórica, *porque o assunto mais pertence ao campo desta disciplina".* No entanto, Aristóteles não pode deixar de assinalar a diferença: drama não é discurso (expressão de pensamento) puro e simples — é uma ação representada por personagens, e, por conseguinte, para os mesmos efeitos que, na oratória, são produzidos mediante a palavra somente, o poeta trágico ou cômico tem outros recursos. Neste ponto, a única advertência do filósofo é, pois, um sinal do que talvez se passasse no seu tempo: os dramaturgos, cedendo à moda da época e ao prestígio da retórica política e judiciária, transferiam para os discursos das personagens a *"interpretação explícita"* da própria ação dramática.

Cap. XIX-XXII

Os §§ 114-115 do cap. XIX e a totalidade dos três caps. seguintes são dedicados ao último elemento constituinte da tragédia (cf. cap. IX): a elocução. É claro que hoje mal podemos reprimir a impressão imediata de que estes três capítulos deviam pertencer a outro contexto, designadamente à *gramática,* e não à poética. Nestas circunstâncias, cabe citar a judiciosa reflexão de Gudeman (p. 337): *"Wäre man der langsamen Entwickungsgeschichte der Grammatik eingedenkt gewesen, hätte man es wohl nicht so oft befremdiich gefunden, dass Aristoteles anscheinend so elementare Dinge, wenn auch nur kurz, in der Poetik behandelt hat. Sie waren dies eben damals noch nicht und bildeten noch lange nach ihm viel erörtete Probleme".* As palavras do filólogo germânico levam-nos a incluir, como apêndice a este comentário, algumas notas acerca da *História da Filologia Grega na Antiguidade:* supomos prestar, assim, melhor serviço ao leitor da *Poética,* do que se o sobrecarregássemos com minuciosas anotações aos caps. XIX-XXII *(Elocução)* e XXV *(Problemas Críticos).* Nestes lugares, limitar-nos-emos a acrescentar os esclarecimentos indispensáveis.

§ 124. [*definição de homem*]. Aristóteles refere-se talvez à definição dos *Tópicos* (I 7.103 *a* 27): "animal que anda com dois pés", ou, no mesmo livro (p. 130 *b* 8): "animal capaz de aprender".

§ 125. ['Ερμοκαϊκόξανθος]: v. *Índice Onomástico,* s. v. Massaliotas.

§ 127. [σίγυνον]: *lança.* É curioso notar que, depois de "estrangeiro" (= dialetal), na versão árabe vêm as seguintes palavras: *"Dory vero nobis quidem proprium, populo (Cyprio?) vero glossa",* que teriam sido omitidas por *homoioteleuton.* De modo que este passo seria de reconstituir assim: " σίγυνον para os cipriotas é de uso corrente, e, para nós, estrangeiro; ao passo que δορύ *(lança)* é para nós de uso corrente, e estrangeiro para os cipriotas".

§ 129. [*aqui minha nave se deteve*]: *Odisséia* I, 185; XXIV, 308. [*Na verdade, milhares*. . .]: *Ilíada*, II, 272. [*Tendo-lhe esgotado a vida*. . .]: Empédocles, frgs. 143 e 138 Diels-Kranz.

§ 130. Não há semelhante metáfora entre os fragmentos coligidos.

§ 137. Enigma famoso, diz Aristóteles na *Retórica* (III 1405 *a* 35). Solução: a *ventosa*.

§ 140. "Falsos hexâmetros, com as vogais arbitrariamente alongadas. . . O efeito ridículo maior resulta da vacuidade da significação." Rostagni, p. 135, *ad locum*.

§ 142.[ἐσθίει, θοινᾶται]: Ésquilo, fr. 253 (Nauck, p. 81) e Eurípides, fr. 792 (N., p. 618); "úlcera que come a carne do meu pé". Ésquilo: "come"; Eurípides: "banqueteia-se com". [νῦν δέ ...]: *Odisséia*, IX 515: "e eis que [um homem], sendo pequeno, débil e disforme". [δίφρον ...]: *ibid*. XX 259: "tendo posto mau escabelo e mesquinha mesa". [ἠϊόνες ...]: "as ondas *mugem*", "as ondas *gritam*".

CAP. XXIII

Terminada a teoria da poesia trágica (cap. XXII, § 146), Aristóteles volta a comparar a epopéia com a tragédia (cf. *supra*, cap. V, § 24 e coment. *ad locum);* por isso, o cap. XXIII se agrupa naturalmente com os cap. VII-IX, para completar a teoria geral da poesia austera.

§§ 147-148. É claro que *"ação inteira e completa, com princípio, meio e fim"* serve para lembrar expressamente o que ficara exposto nos caps. VII e VIII, sobre as notas de "totalidade" e "unidade" da poesia; e *"imitação narrativa e em verso"* recorda o caráter distintivo da epopéia, defronte à tragédia, já mencionado no cap. V (§ 24). Mas também é claro que esta característica serve agora ao intuito de opor à epopéia (juntamente com a tragédia) a história (v. c. IX), que, sendo também narrativa, se exprime em prosa. Só que a história não tem *"estrutura dramática"*, como estrutura dramática não têm outros épicos, os quais — para usar as mesmas palavras do cap. IX — bem poderiam ser postos em prosa, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em prosa o que eram em verso.

§§ 149-150. Ao que nos parece, seria difícil, para não dizer impossível, enunciar a "Questão Homérica" em termos mais sóbrios, se não os mais rigorosos. Homero eleva-se *"maravilhosamente acima de todos os outros poetas"* — e estes, podemos identificá-los com os autores dos vários poemas do *Ciclo* — pela estrutura dramática que imprimiu à mitologia tradicional. Vale a pena insistir mais demoradamente neste ponto. Na mais tardia Antiguidade, é lugar-comum afirmar que a tragédia deriva da epopéia, e "epopéia", neste caso, é o mesmo que "Homero". Eis três exemplos. Ateneu (VIII, p. 347 *E)* refere-se "àquele [dito] do nobre e ilustre Ésquilo: que as suas tragédias eram trinchas dos suntuosos festins homéricos". Antes já Isócrates (II 48-49) explicara: "Eis por que a poesia de Homero e os que descobriram a tragédia são dignos de admiração: penetraram eles a natureza humana e servem-se destes dois gêneros [de arte] para a sua poesia. Aquele verteu em mitos as lutas e guerras dos semideuses; estes reverteram os mitos em lutas e ações; de modo que [delas] viemos a ser não só auditores, como também espectadores". Os cômicos parodiaram o dito (histórico ou lendário) de Ésquilo: "Negócio em tudo afortunado é [escrever] um poema trágico — se, por certo, já as palavras os espectadores as sabem, mesmo antes que alguém fale. Basta que o poeta se lembre. Que eu diga 'Édipo' — tudo o mais já se conhece: Laio, o pai, e a mãe Jocasta; quem eram as filhas, quem eram os filhos; que trabalhos ele vai passar e que feitos já praticou. E se, depois, alguém disser 'Alcmêon', o mesmo é que haver falado em seus filhos todos, que em delírio matou a mãe, que, enfurecido, Adrasto vai chegar e imediatamente se retira. . . Então, quando [o poeta] nada mais pode dizer e completamente sucumbiu em seus [recursos] dramáticos, com um simples levantar de dedo, faz subir o *deus ex machina* e os espectadores ficam contentes. Para nós as coisas não são tão fáceis — precisamos tudo inventar: novos nomes, atos de abertura, ação presente, catástrofe, desenlace. Se houver personagem, Cremes ou Feídon qualquer, que em alguma dessas coisas se omita, apupado e expulso [do teatro, será o poeta] . . . mas a um Peleu ou a um Teucro, tais omissões se consen-

tem!" (Antífanes, fr. 191, Koch, II p. 90 = n.º 163, p. 112 Cantarella). Não há dúvidas, por conseguinte, que antes ou depois de Aristóteles, alguns dos responsáveis pela crítica literária conceberam e divulgaram a idéia de que a tragédia provinha, por seus argumentos, da lenda heróica, e esta — se bem que desde Heródoto já se levantassem dúvidas acerca da autoria homérica de poemas que não fossem a *Ilíada* e a *Odisséia* — andava, então, ligada ao nome de Homero. E, efetivamente, se examinarmos a distribuição dos argumentos trágicos pelos ciclos mitológicos tradicionais (cf. quadro no fim deste comentário), mesmo de relance nos apercebemos de que os temas trágicos, de algum modo, são temas épicos. Porém — e, na Antiguidade, só Aristóteles se apercebeu do fato — a *Ilíada* e a *Odisséia* também se situam do lado da tragédia, como poemas cuja concepção e cuja redação pressupõem uma lenda heróica já formada e divulgada sob forma biográfica (Heracleidas, Teseidas) ou cronográfica (poemas do ciclo troiano) — histórias em verso, em suma. Ao mesmo resultado chegam, agora, as pesquisas dos modernos filólogos: *"Unser Hauptergebnis ist, dass die Ilias in viel grösserem Masse die in dichterischen Quellen überlieferte Sage voraussetzt, als man meinte, und dass sie insbesondere den Stoff der kyklischen Epen in grösseren Masse kennt, als bischer überhaupt für möglich gehalten wurde".* ["O nosso principal resultado é este: a *Ilíada* pressupõe a lenda transmitida por fontes poéticas em muito mais altas proporções do que se pensava; e que ela, especialmente, conhece a matéria das epopéias cíclicas em maiores proporções do que, até hoje, foi geralmente considerado como possível."]. E o autor destas linhas (W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias,* Wiesbaden, 1960, p. 358) acrescenta em nota: *"Ferner zeigt sich, dass das literarhistorische Schema, dass Homer, wenn er schon nicht den Ursprung der griechischen Sagenentwicklung überhaupt darstellt, so doch immer die* Urfomen *der griechischen Sagen bietet, völlig falsh ist".* ["Além disso mostra-se que é completamente falso o esquema histórico-literário segundo o qual Homero — se bem que já não represente a origem, pura e simples, do desenvolvimento da lenda grega —, no entanto, sempre nos oferece as suas formas primordiais."] Que quer tudo isto dizer? Simplesmente, o que segue:

1. Tanto Aristóteles como os modernos "unitaristas" reconhecem que Homero vem *depois,* e não antes dos poetas do Ciclo.

2. A posterioridade de Homero não é simplesmente cronológica: Homero vem depois dos "cíclicos", porque dramatizou o mito que, anteriormente, se estruturava como história.

3. Homero não é, por conseqüência, o princípio de um desenvolvimento — designadamente, não representa ele o início da literatura mitográfica dos gregos.

CAP. XXIV

§ 151. Ao princípio deste capítulo já nos referimos (cap. XIII, § 106), ao determinarmos as quatro espécies de tragédia. As da epopéia são as mesmas — diz-nos Aristóteles — porém, se Else acertava ao supor que a quarta espécie de tragédia é a *episódica,* verificamos agora que esta é precisamente a que o filósofo não menciona neste lugar. O mesmo comentador aduz que, predominando os episódios na epopéia, *"it is the category 'episodic' that would be useless"* (p. 516). Quanto às *partes,* a maioria dos exegetas modernos não encontram tantas dificuldades: ao contrário do que se passa no cap. XVIII, § 106, aquele *"exceto melopéia e espetáculo cênico"* parece apontar inequivocamente para as outras quatro, das seis partes do cap. VI: mito, caráter, pensamento e elocução. No entanto, Else persiste em supor que se trata ainda, neste lugar, das mesmas partes do início do cap. XVIII. Diga-se, no entanto, que os argumentos do filólogo de Harvard não são tão convincentes. O mais plausível assenta no *"efetivamente"* que segue, introduzindo reconhecimento, peripécia e catástrofe; e o mais incrível, na interpolação de [*exceto melopéia e espetáculo cênico*] *"from an honest reader (perhaps our old friend of the early chapters)"* (p. 598).

§§ 152-153. Depois das semelhanças entre epopéia e tragédia, vêm as diferenças: 1) quanto à extensão (§ 153) e 2) quanto à métrica (§ 154). [*o que indicamos*] : df. cap. VII, 50 *b* 34 (§ 44) e cap. XXIII, 59 *a* 29 (§ 149). [*menos vasta do que a das antigas epopéias*] : o quadro traçado por Else (p. 604-605) não deixa sombra de dúvida de que *"antigas epopéias"* só pode referir-se à *Ilíada* e à *Odisséia* — de todas as outras (excetuada a *Tebaida* e os *Epígonos,* citadas pelo *"Certa-*

men Homeri et Hesiodi"), as mais extensas não excedem sete mil versos. Else tem, pois, razão para mencionar, a propósito, o espanto com que Gudeman verificou que o núcleo central da *Odisséia* (descrito por Aristóteles no cap. XVII, 55 *b* 15, § 104) não excede quatro mil versos. Lembramos nós, no mesmo propósito, que a Μῆνις , núcleo central da *Ilíada,* segundo E. Bethe *(Homer, Dichtung und Sage,* v. I), também contaria pouco mais de cinco mil versos. Estas observações explicam o limite da extensão proposto por Aristóteles: aquele que, *"todas juntas, têm as tragédias representadas num só espetáculo".* Em conclusão: *"The sense of the passage is that the ideal demands of unity, i. e., the norm of length, would require the epic to stay within the normal span of a trilogy, about four thousand two hundred lines plus or minus; and we have seen that this requirement is in fact satisfied by the central action of the two Homeric epics. But, Aristotle goes on to say, the epic has a special trait or capacity... of* extra *extension, and this special trait has its advantages too. In the light of our discussion we can translate this to mean: 'Homer, at least, composed central actions which meet our requirements beautifully', both in quality... and in quantity. But then he went on and added great masses of 'episodes' which expanded his poems far beyond the mark. Well, this is something the epic poet has a special opportunity and licence to do, because he is a* narrator, *and certain advantages do accrue from it'"* (p. 606-607). [*Na tragédia não é possível representar... mas na epopéia...*]. Passagem de dificílima interpretação. Com efeito, Aristóteles parece esquecer que, na tragédia, muitos fatos não representados em cena são apresentados aos ouvintes mediante relato de mensageiros. Por outro lado, é verdade que, se a tragédia não pode representar simultaneamente vários sucessos, também a epopéia os não apresenta, nem pode apresentá-los, ao mesmo tempo. A solução de Else (p. 608-609) é verossímil: "na tragédia não é possível imitar numerosos desenvolvimentos, *no tempo em que eles estavam acontecendo,* mas só aquele (que está sendo representado) em cena e (envolve) os atores, enquanto na epopéia, graças ao ser narrativa, é possível 'compor' (dar expressão poética, incorporar no poema) muitos eventos, *no tempo em que eles estavam progredindo".*

§ 154. É evidente a relação com o cap. IV (metro da tragédia), e que Aristóteles tem em vista, em ambos os lugares, "estabelecer um paralelo entre a natureza do verso e a natureza do gênero" (Else, 617).

§ 155. Mais uma alusão às epopéias *cíclicas:* todas puramente episódicas e sem estrutura dramática — *"Homer, he* (i. é, Aristóteles) *says, uses straight narrative only for a brief prologue, then immediately 'brings on stage' a character... The other poets remain on the stage themselves all the way through".*

§§ 156-158. [*Maravilhoso e irracional*]: *"Looking back over our passage* [§§ 156-158] *as a whole, we are struck by how far it goes in the direction of glorifying the poet's skill purely for its own sake* — l'art pour l'art... *It is just in this passage that Aristotle accepts the old accusation of Hesiod, Xenophanes, and Plato, that Homer has told lies... 'Lying* comme il faut' *is a tolerated exception to the rule... that poetry tells the truth about man and his action. It is tolerated because the marvelous is after all a real source of pleasure... Far from authorizing a large expansion of it, Aristotle is concerned to draw its due limits and show how and where it should be handled"* (p. 630).

CAP. XXV

Problemas Homéricos]. Cf. *Introdução,* cap. I, comentário de Gudeman *ad locum* (pp. 418-442) e, do mesmo autor, o art.º *Lyseis* da R. E. (v. XIII, pp. 2511-2529). Neste capítulo, é notável a antecipação de Aristóteles à crítica dos Alexandrinos. A exegese de Homero, a partir de Homero e do ponto de vista homérico — eis o verdadeiro método da crítica. Tal será o método de Aristarco e seus discípulos.

166. [*como pareciam a Xenófanes*]: cf. *Índice Onomástico* s. v. XENÓFANES.

167. [*As lanças erguidas sobre os contos* : *Ilíada,* X 52.

§ 169. [*machos... sentinelas*]: *Ilíada,* I 50. Aristóteles considera οὐρῆας o mesmo que οὔρους, que, segundo Hesíquio (s. v.), equivale a φύλακας ("vigias", "sentinelas"). — [*mau ele era de aspecto*]: *Ilíada,* X 316. O problema era: como poderia Dólon correr tanto, se ele era disforme? — [*mistura mais forte*]: *Ilíada,* IX 202.

§ 170. [*Quando lançava os olhos...*]: Aristóteles cita de memória (porque altera palavras) os versos 1 2 e 11 13 do canto X da *Ilíada.* O problema é o seguinte: como poderia Agamenon ouvir o som das flautas e das siringes, se *todos* dormiam? — [*só ela...*]: *Ilíada,* XVIII 489. O verso completo é οἴη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο. Trata-se da constelação da Ursa Maior, v. Strab., I 1,6.

§ 171. [*glória nós lhe daremos*]: *Ilíada,* XXI 297. Refere-se à mudança acento διδόμεν (infinito imper. abreviado), por διδομέναι, δίδομεν. Hípias atribuía assim a responsabilidade do engano ao *Sonho.* Porque o problema era o da possibilidade de os deuses enganarem os homens (cf. Plat., *Rep.* II, p. 381 C ss.) — [*parte do qual...*]: *Ilíada* XXIII 328. Passagem obscura. É possível que antigos manuscritos da *Ilíada* tivessem, em lugar de οὐ ("não"), οὗ ("do qual"). Com o pronome relativo, lia-se "uma parte *do qual* (tronco) apodrece com a chuva", e surgia, então, o problema: *que parte não apodrece?* A lição correta, que Hípias sugere (partícula negativa, em lugar do pronome relativo), é "um tronco que *não* apodrece".

§ 172. [*Mas depressa se tornaram...*]: cf. *Índice Onomástico,* s. v. EMPÉDOCLES.

§ 173. [*Maior parte...*]: *Ilíada,* X 251. Problema: se passaram *mais de dois terços* da noite, como será possível dizer que falta ainda passar *um terço inteiro?* Resposta: Πλέω é ambíguo; e dizendo "o mais (a maior parte) das duas partes (τῶν δύο μοιράων) passaram", entendeu-se primeiro que a noite está dividida em duas partes iguais, e que passou uma inteira e parte de outra; resta uma porção da noite, que pode muito bem corresponder a um terço da noite (no fim do raciocínio já se supõe a noite dividida em três partes, e não em duas, como se supunha de início).

§ 174. [*cnêmide...* : *Ilíada,* XXI 592. Cnêmide = greva. As grevas não eram de estanho puro, mas de uma liga estanhada. O problema nasce do uso corrente de denominar um composto com o nome de um dos elementos, ou de chamar uma coisa pelo nome de outra semelhante (exemplo: chamar "trabalhadores de estanho" aos "trabalhadores de ferro"). Por isso, de Ganimedes, que *serve o néctar,* se diz que *serve o vinho.* Esta passagem resulta obscura pela confusão dos exemplos.

§ 175. [*aqui se deteve...*]: *Ilíada,* XX 267. O escudo de Aquiles era feito de cinco chapas de metal, sobrepostas, duas de bronze, duas de estanho, uma de ouro. Problema: como é possível que a lança de Enéias, tendo perfurado duas, se detivesse na chapa *exterior,* de ouro? Solução: ἔσχετο significa qualquer forma de *impedimento,* e não só o *deter-se;* a chapa externa, de ouro, pode haver moderado o ímpeto do golpe, e impedido que a lança penetrasse além de duas chapas sobrepostas. [*...de que fala Glauco*]: v. *Índice Onomástico,* s. v. GLAUCO. [*...a propósito de Icário*]: v. *Índice Onomástico,* s. v. ICÁRIO.

§ 179. Eis um quadro das cinco espécies de *críticas* e das doze espécies de *soluções,* segundo Gudeman *(comentário,* p. 442):

I. Crítica: "Impossível"
Soluções: 1) "pela arte" (§ 164)
2) "por acidente" (§ 165)

II. Crítica: "Irracional"
Soluções: 3) "tais como devem ser" (§ 166)
4) "tais como são" *(ibid.)*
5) "opinião comum" *(ibid.)*

III. Crítica: "Impropriedade"
Solução: 6) "o moralmente chocante deve ser julgado segundo pontos de vista relativos" (§ 168)

IV. Crítica: "Contradição"
Solução: 7) "observar o indivíduo que agiu e falou" (§§ 168-169)

V. Crítica: "Incorreção da linguagem"
Soluções: 8) "dialeto" (§§ 169-170)
9) "prosódia" (§ 171)
10) "diérese" (§ 172)
11) "anfibolia" (§ 173)
12) "uso da linguagem" (§ 174).

CAP. XXVI

O problema a que Aristóteles dedica o último capítulo da *Poética* já fora de certo modo enunciado no cap. IV (49 *a* 6, § 19): *"Examinar, depois, se nas formas trágicas* [a poesia austera (= tragédia + epopéia)] *atinge ou não atinge a perfeição* [do gênero] . . . *isso seria outra questão"*. Por outras palavras: no gênero "poesia austera", qual é a espécie melhor e mais perfeita? Tragédia ou epopéia? É claro que nas muitas passagens em que se refere a Homero, em que define e desenvolve os conceitos de "dramático" e de "narrativo" (cf. *Índice Analítico,* s. vv. HOMERO e EPOPÉIA) o filósofo já resolve a questão. Se Homero é o melhor dos poetas épicos, porque *dramatizou* a mitologia tradicional, se a *Ilíada* e a *Odisséia* revelam a própria sublimidade no que têm de *trágico,* é evidente que a tragédia é a espécie superior, aquela em que se atinge a perfeição do gênero. No § 183, Aristóteles explicará resumidamente toda a argumentação acerca da superioridade da tragédia: antes, porém, terá de responder a uma seriíssima objeção, a qual tem todo o jeito de haver sido formulada pelo seu Mestre, na Academia (cf. Else, p. 636 ss.).

§ 181. A censura, talvez platônica, que incidia sobre a arte dramática do século IV, em comparação com a rapsódica, não deixa, efetivamente, de ser justa e merecida, e Aristóteles não se coíbe de repetir as graves objeções. Platão — ou outro que tenha sido o censor — mostra-se bem dotado de sensibilidade artística, como representante daquele público elevado que não tolerava a "gesticulação exagerada" de "macaqueadores", como Calípides (§ 181), Sosístrato e Mnasíteo de Oponte (§ 182). Mas, com tudo isso, a verdade é que não se trata, afinal, senão de uma crítica a representações e atores, e que, por isso mesmo, "não atinge a arte do poeta" trágico (§ 182).

§ 182. O que segue é uma resposta à objeção, que se articula em seis pontos. Em primeiro lugar vêm três, *negativos:* 1) a crítica precedente *não* atinge senão a arte de representar — e, demais, nem a rapsódica nem a lírica estão isentas dos defeitos que se apontam na tragédia; 2) *nem* "toda espécie de gesticulação é de reprovar", mas tão-somente aquela que reproduz caracteres baixos; 3) mesmo *sem* movimentos (representação), a arte trágica "pode atingir a sua finalidade" (cf. § 184). Depois, vêm três *positivos:* 4) a tragédia, além de conter todos os elementos constituintes da epopéia, dispõe de mais dois — melopéia e espetáculo; 5) "possui grande evidência representativa, quer na leitura. . ." (quanto à leitura (v. 3), recorde-se o que ficou escrito no cap. XVII, § 99); 6) é mais compacta e mais unitária (v. referências citadas no coment. ao § 108).

§ 184. Else (p. 651) pretende ver nesta passagem o sétimo e último ponto da argumentação: ". . . a tragédia é superior, por todas estas vantagens e [mais ainda] porque melhor consegue o efeito específico da arte". Mas qual é o "efeito específico da arte", que "já foi indicado"? Há duas possibilidades (Else, 615): *a)* o prazer definido no cap. XIV — isto é, o que provém do terror e piedade, através da imitação (§ 74); e *b)* o que deriva da perfeita estrutura do mito (cap. XXIII, § 147). A escolha é difícil, e não há argumento decisivo a favor de uma ou outra possibilidade. Por um lado, é certo que esse prazer, tendo de ser comum à tragédia *e* à epopéia, não há qualquer menção dos sentimentos de terror e piedade nos caps. XXIII e XXIV, que tratam mais especialmente da epopéia; mas, por outro lado, esses sentimentos estariam implicados na estrutura *complexa* e *patética* dos melhores poemas épicos (cf. caps. XI e XIII, sobre a tragédia complexa).

§ 185. [Dos jambos e da comédia. . .]: são as palavras finais do *Riccardianus* 46.

ÍNDICE ANALÍTICO DA POÉTICA[1]

[1] Como a paginação de Bekker, inscrita à margem do texto traduzido, decorre toda na mesma centena, de 1447 a 1462, apenas mencionamos nos índices os dois últimos algarismos. Assim, 50 *a* 1 significa: página 1 450 *a*, linha 1. Os algarismos que designam as linhas referem-se ao texto grego, mas, como não é possível obter perfeita correspondência, linha a linha, entre o original e a tradução, limitamo-nos a indicar o início dos parágrafos. Por conseguinte e exemplificado: 47 *a* 13, no artigo AULÉTICA, remete o leitor para *todo* o parágrafo que começa na linha 13 da página 1447 *a*, e não, exatamente, para a 13.ª linha da mesma página. Nos Índices Analítico e Onomástico, N = Nauck, A., TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA, 2.ª a. ed., Leipzig, 1926. (N. do T.)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

AGATÃO, Ἀγάθων: 51 *b* 19, 54 *b* 14, 56 *a* 11, 20, 25. Trágico ateniense. Floresceu na segunda metade do século V. Obteve a primeira vitória no concurso realizado nas *Lenéias* de 417/16. Foi talvez por essa ocasião que se celebrou o banquete imortalizado pelo famoso diálogo platônico. Eliano (Hist., Var. XIII, 4) refere o encontro de A. e Eurípides à mesa de Arquelau, rei da Macedônia. A tradição é unânime quanto ao caráter do poeta e da sua obra: elegante, mundano, efeminado, o que forneceu riquíssimo assunto de paródia aos comediógrafos contemporâneos (cf. Aristóf., *Tesmof.* 97 ss., 191 ss., etc.); usava de um estilo alambicado, sentencioso, floreado — no que se revela a influência do ensino de Pródico (Plat. *Protág.* p. 315*d)* e especialmente de Górgias (Plat., *Banquete,* p. 98*c).* Certificados parecem os títulos das seguintes tragédias: *Aérope, Alcêmon, Tiestes, Mísios, Télefo. Anteu* é lição dúbia (51 *b* 22): *Anteu? Anthos* (flor)? Não há outra notícia, a não ser a de Aristóteles (54 *b* 14) acerca de uma tragédia de A., denominada *Aquiles.* O testemunho de Aristóteles também é o único acerca da *Ruína de Tróia* (56 *a* 19). Sobre os INTERLÚDIOS, Else *(Poetics,* p. 556) chama a atenção para a observação de Flickinger *(Greek Theater)* no sentido de que Aristóteles, que só conheceria os dramas de A. através de manuscritos, e encontrando nestes a notação XOPOY, sem o respectivo texto, depreendia precisamente o caráter adventício e desligado da ação dramática, que atribui, nesta passagem, às partes líricas das suas tragédias.

ÁJAX, Αἴας Aristóteles fala das tragédias do tipo de A. e de ÍXION, como se elas constituíssem uma espécie no gênero (56 *a* 1). Efetivamente, tragédias extraídas da lenda de A. houve muitas. Além da de SÓFOCLES, a primeira das sete que nos foram integralmente transmitidas, contam-se ainda as seguintes: uma trilogia (ou tetralogia?) de Ésquilo, composta de *O Juízo das Armas* (N., p. 57), *Trácias* (N., p. 27), uma *Ájax* de ASTIDAMAS (N., p. 777), outra de TEODECTES (N., p. 801), e outra ainda de CÁRCINO (N., p. 797). Sobre o mito de A., v. a *'Nekyia* (canto XI) da *Odisséia,* 543 ss.

ALCIBÍADES, Ἀλκιβιάδης 51 *b* 11. Para acentuar o caráter *particular* da história, oposto ao caráter *universal* da poesia, ocorre nesta passagem o nome de A. Não se trata, pois, da vaga designação de "qualquer pessoa", mas de certa personagem *histórica;* nomeadamente, daquele A. que, no tempo de Aristóteles, ainda era bastante discutido (cf. Plut. *Vida Alc.).*

ALCINO, Ἀλκίνοος (53 *a inic.).* Ulisses, ouvindo contar por Demódoco os sucessos da guerra de Tróia, esconde o rosto no manto e chora (cf. RECONHECIMENTO). A cena passa-se em casa de A., rei dos Feácios. v. *Od.* VIII, 83 ss., 521 ss.

ALCMEÓN, Ἀλκμέων 53 *a* 12, *b* 21; A. de ASTIDAMAS: 53 *b* 26. Cf. ANFIARAU, ERÍFILA. Do mito foi extraído o argumento de muitas tragédias, mas de nenhuma delas conservamos o poema completo. Contam-se, pelo menos, as seguintes, com o nome de —: de AGATÃO (N., p. 763), de ASTIDAMAS (N., p. 777), de Evareto (C. I. A., II 973, 9), de Nicômaco *(Suda*[2]*);* de SÓFOCLES (N., p. 153), de TEODECTES (N., p. 801), de EURÍPIDES (duas tragédias: N., pp. 380 e 383), de Aqueu (drama satírico, N., p. 749); com o nome de ANFIARAU: uma tragédia de CÁRCINO (N., p. 797), outra de CLEOFONTE *(Suda),* de SÓFOCLES (drama satírico, N., p. 154); com o nome de ERÍFILA: uma tragédia de Nicômaco *(Suda),* outra de SÓFOCLES (N., p. 174). Quanto ao argumento, v. Apol. III 6, 1 e 7, 5: A. era filho de Anfiarau e de Erífila. Sabendo Anfiarau que não voltaria, se participasse de expedição contra Tebas (cf. os precedentes do drama de ÉSQUILO, *Sete contra Tebas),* esconde-se. Mas Adrasto faz que sua irmã Erífila o descubra, e tem de partir. Antes, porém, o herói encarrega seu filho A. de o vingar, caso não regresse. E como assim acontece, A. mata Erífila, sua mãe, pelo que as Erínias o perseguem por toda parte. Cf. o mito de Orestes.

[2] É um Léxico do séc. X, muitas vezes citado, até há bem pouco tempo, como sendo de autoria de um fictício Suidas. (N. do E.)

ANFIARAU, Ἀμφιάραος 55 *a* 22. V. ALCMÊON. Segundo Rostagni (p. 98), pode entender-se esta passagem supondo que o esconderijo de A. fosse o templo, e que CÁRCINO, por erro cênico, o fizesse sair antes do tempo.

ANTEU, Ἀνθεύς? 51 *b* 19. Cf. AGATÃO. Lição dúbia: conforme o acento recaia na primeira ou na segunda sílaba, deverá ler-se *Anteu* ou *Anthos* ("flor"), cf. N., p. 763: *"titulus fabulae suspectus"*, e com razão, pois o contexto da notícia de Aristóteles, que é a única, nunca permitiria ler *Anteu*, conhecida personagem da mitologia: quer o gigante, filho de Posidão e de Géia (Apol. II 5, 11; Higin., fáb. 31; Diod. IV, 17, etc.), quer o A. da IX Ode Pítica, que, a exemplo de Danau, prometera sua filha a quem a vencesse na corrida (Pínd, *Pít* IX 184 ss.). Gudeman propõe a lição Ἄνθος? nome feminino. Segundo Else *(Poet.* p. 318 n.º 60), a interpretação mais plausível seria ainda "Anteu", com o argumento que nos sugere a história contada por Partênio, 14, e que definitivamente afastada deveria ser a hipótese *Anthos* ("Flor"), de argumento baseado em Anton, Liberalis, 7.

ANTÍGONA, Ἀντιγόνη: 54 *a (iníc.)*: a célebre tragédia de SÓFOCLES, representada pela primeira vez provavelmente no ano de 441. Quanto ao episódio de HÊMON e CREONTE, a que se refere Aristóteles, v. *Antig.* 1231 ss.

AQUILES, Ἀχιλλεύς: 58 *b* 31. *A.*, drama de AGATÃO: 54 *b* 8. Cf. s.v.

ARES, Ἄρης: 57 *b* 16.

AR |GAS, < Ἀρ > γα? : 48 *a* 9. Poeta menor, do tempo de Aristóteles, parodiado pelos comediógrafos como escrevinhador de nomos insuportáveis (Plut., *Demóst.*, 4). Os três poetas: A., TIMÓTEO e FILÓXENO são aqui mencionados juntamente, como autores de dramas homônimos: *Ciclope.* [AR] é conjetura de Castelvetro, favoravelmente acolhida pelos editores subseqüentes. Rostagni *ad locum* (48 *a* 16) propõe {*Oino*} *pas* ou *(Oino) nas* (cf. Aten. XIV, p. 638 *B*); Else emenda GAS para GAR e elimina a questão, propondo a leitura seguinte: *"pois* se poderia imitar nos ditirambos e nos nomos, do modo como Timóteo e Filóxeno (o fizeram) nos (seus) *Ciclopes".*

ARGOS, Ἄργος: 52 *a (iníc.).* A estátua de Mítis em A. Cf. MÍTIS.

ARÍFRADES, Ἀριφράδης: 58 *b* 31, 59 *a (iníc.).* Supõe-se que seja um comediógrafo; talvez aquele a que se refere Aristófanes *(Caval.* 1281; *Vesp.* 1280). Cf. Escol., *Ad Vesp.* 1280; *Ad Eccles.* 129. Este último designa-o como tocador de cítara. Luciano *(Pseudolog.*, c.3., Escol., *Ad loc.)* menciona-o como homem de péssimos costumes; segundo o escoliasta, "a língua cantava coisas infames".

ARISTÓFANES, Ἀριστοφάνης 48 *a* 19; o maior comediógrafo da Grécia (c. 445-c. 335). Atribuem-se-lhe cerca de quarenta comédias, das quais só restam onze.

ASTIDAMAS, Ἀστυδάμας 53 *b* 26. Tragediógrafos com este nome houve dois, pai e filho. O filho, contemporâneo de Aristóteles, discípulo de Isócrates, vitorioso pela primeira vez no concurso de 372 (a sua primeira tragédia fora representada em 398), foi um dos mais fecundos dramaturgos gregos. São-lhe atribuídos duzentos e quarenta dramas *(Suda)*, e o sucesso do escritor assinala-se por nada menos de quinze vitórias. Como todas as suas obras pereceram, "nada se conhece acerca dos seus métodos dramáticos, excetuado o fato de, em seu tratamento da lenda de Alcmêon, haver modificado a brutalidade da história original, fazendo que Alcmêon matasse sua mãe acidentalmente, e não de propósito — inovação interessante, parecendo indicar que o progresso das idéias humanitárias da época considerava o crime de matricídio deliberado como demasiado horrendo, mesmo para representação teatral" (Haigh, *Tragic Drama*, p. 430). Cf. ALCMÊON.

ATENIENSES, Ἀθηναῖοι 48 *a* 29 *(final)*, 48 *b (início).*

ÁULIS, Αὐλίς 54 *a* 28. Cf. IFIGÊNIA, ORESTES.

BANHO (cena do —), Νίπτρα 54 *b* 20. Reconhecimento de Ulisses pela ama, *Od.* 19, 386 ss. Cf. ULISSES.

CALÍPIDES, Καλλιππίδης 61 *b* 27, 62 *a* 5. Ator trágico, contemporâneo de Sófocles e de Sócrates (século V-IV).

CÁRCINO, Καρκίνος 54 *b* 20, 55 *a* 22. Tragediógrafos com este nome houve dois: um no século V, que mais conhecemos pela paródia aristofânica, e outro no século IV, neto do primeiro.

Teria este escrito uns cento e sessenta dramas e ganho onze vitórias. Plutarco *(Glor. Athen.* 7, 349 *F)* celebra a sua *Aérope* ao lado do *Heitor* de ASTIDAMAS. E, efetivamente, parece que um e outro poeta concordam nos mesmos sentimentos humanitários. Tal como Astidamas poupou ALCMÊON ao matricídio deliberado, assim C. evita para a sua MEDÉIA o infanticídio propositado: é o que se depreende de uma passagem da *Retórica* (II 23, p. 1400 *b* 10): "Na *Medéia* de Cárcino os acusadores alegam que Medéia assassinou seus filhos; "pelo menos", dizem eles, "não são vistos em parte alguma" — a falta de Medéia consistira em fazer que eles se ausentassem. Em sua defesa, Medéia diz que, não a seus filhos, mas a Jasão, é que ela deveria ter tirado a vida; se o não houvesse feito, aí residiria seu verdadeiro erro. — Não é fácil atribuir a um ou a outro dos poetas homônimos os títulos de dramas que se conhecem: *Aérope, Ájax, Álope, Anfiarau, Aquiles, Tiestes, Medéia, Édipo, Orestes, Sêmele, Tiro.* Cf. N., pp. 797-800. V. ANFIARAU, TIESTES.

CARTAGINESES, Καρχηδόνιοι 59 *a* 17. A derrota dos — na Sicília (e a batalha de Salamina), cf. Heród. VII 168.

CEFALÊNIOS, Κεφαλλῆνες 61 *b (iníc.)*, v. ICÁRIO.

CENTAURO, Κένταυρος 47 *x* 13. Cf. QUERÊMON.

CICLOPES, Κύκλωπες 48 *a* 9. Cf. [AR]GAS, TIMÓTEO, FILÓXENO.

CILA, Σκύλλη 54 *a* 28, 61 *b* 27. Em 54 *a* 28 deve tratar-se de um ditirambo de TIMÓTEO, de que resta um fragmento citado por Aristóteles *(Rét.* III p. 1415 *a):* Ulisses cantava uma lamentação imprópria do seu caráter. Em 61 *b* 27, tratar-se-ia de uma composição puramente musical.

CÍPRIOS, Κύπριοι (— de Diceógenes): 55 *a (iníc.)*. Cf. DICEÓGENES.

CÍPRIOS (Cantos —), Κύπρια 59 *b (iníc.)*. É um dos poemas do *Ciclo Troiano;* restam alguns fragmentos (ca. de cinqüenta hexâmetros). Relatavam os acontecimentos da guerra de Tróia, anteriores à *Ilíada.* Cf. Proclo, *Crest.*, ap. Allen, *Homeri Opera,* vol. 5, p. 102, e E. Bethe, *Homer. Dichtung und Sage,* II p. 152 ss.

CLEÓFON, Κλεοφῶν 48 *a* 9, 58 *a* 18. Talvez o mesmo poeta trágico mencionado pelo *Suda* que, aliás, confunde os nomes das peças deste dramaturgo com os das de Iofonte. Só Aristóteles se refere a ele no *Soph. el.* 15 p. 174 *b* 27, nestas duas passagens da *Poética,* e na *Rét.* III 7, pp. 1408 *a* 15, pelas seguintes palavras: "A linguagem deve ser conveniente, se expressa emoção e caráter. . . não deverá juntar epítetos ornamentais a palavras correntes, pois cômico será o efeito, como nas obras de Cleofonte, que usa frases absurdas como esta: *ó veneranda figueira. . .* — O *Suda* refere apenas os títulos das tragédias: *Actêon, Anfiarau, Aquiles, Bacantes, Dexâmeno, Erígone, Tiestes, Leucipo, Pérsis, Télefo.*

CLÊON, Κλέων 57 *a* 24.

CLITEMNESTRA, Κλυταιμνήστρα 53 *b* 21. Cf. ORESTES.

COÉFORAS, Χοηφόροι 55 *a* 4, de ÉSQUILO, segundo drama da única trilogia que nos resta.

CRATES, Κράτης 49 *b* 3. À comédia dórica, cujos representantes mais notáveis são EPICARMO e FÓRMIS, opõe Aristóteles a comédia ática, que começa com — (cf. Aristóf. *Caval.* 537 ss.), cuja primeira vitória data de 450 a.C., aproximadamente, constituindo como que o trânsito da *antiga* para a *média* e *nova* comédia. O *Suda* menciona três dramas: *O Tesouro, As Aves* e *O Avaro,* e Ateneu alguns mais (v. Kock, *Com. ATT. Frgm.*, vol. I).

CREONTE, Κρέων 54 *a* 1. Cf. ANTÍGONA.

CRETENSES, Κρῆτες 61 *a* 9.

CRESFONTE, Κρεσφόντης 54 *a (iníc.)*. Tragédia de EURÍPIDES (N., p. 497), de que restam onze fragmentos, cerca de oitenta versos. Sobre o mito, cf. *Higin.* 137 (Rose, p. 100): Polifonte assassinou o marido de Mérope (cf. MÉROPE) e os filhos adultos. C. salva-se porque é enviado, criança ainda, para a Etólia; mas, um dia, regressa para vingar o pai e os irmãos, e apresenta-se, incógnito, dizendo que fora ele o matador de Cresfonte. Segue-se a cena famosa (Plut., de esu carn. II 5, 998 *E,* Nauck pp. 500-501, a que Aristóteles alude neste lugar: a mãe se arremessa contra o filho, exclamando:*"e eu agora te matarei com este golpe mais santo".* Vale a C. um velho companheiro, dando-se então o reconhecimento.

DANAU, Δαναός 52 *a* 22.

DICEÓGENES, Δειλίας 55 *a (iníc.)*. Poeta trágico. Viveu entre o século V e o IV. Restam dois títulos de tragédias, CÍPRIOS e *Medéia,* e poucos fragmentos (Nauck, p. 775). De *Cíprios* só há a notícia de Aristóteles. É provável que o herói fosse Teucro, filho de Télamon, expulso pelo pai, por ter regressado de Tróia sem vingar a morte de Ájax, seu irmão. A cena do reconhecimento teria lugar na volta do exílio.

DILÍADE, Δειλιάς 48 *a* 9, cf. NICÓCARES.

DIONÍSIO, Διονύσιος 48 *a (iníc.)*, de Colofão, contemporâneo de POLIGNOTO, cognominado de *anthropographus*, pelo realismo da sua pintura: "... *contra Dionysius nihil aliud quam hominis pinxit, ob id anthopographus cognominatus*" (Plín., *Hist. Nat.* 35, 113).

DIONISO, Διόνυσος 57 *b* 16.

DÓLON, Δόλων 61 *a* 9.

DÓRIOS, Δωριεῖς 48 *a* 29.

ÉDIPO, Οἰδίπους 53 *a* 7, 12. Trag. de SÓFOCLES: 52 *a* 22, 33; 53 *b (iníc.)*, 26; 62 *b (iníc.)*; 54 *b* 8; 55 *a* 16; 60 *a* 26; 62 *b (iníc.)*. O famoso herói tebano. Da *Edipodia*, que faz parte do *Ciclo*, foram extraídos argumentos de numerosas tragédias, dos mais diversos autores. Ésquilo escreveu uma trilogia, composta de *Laio*, *Édipo* e *Esfinge* (drama satírico); Sófocles, *Édipo Rei* e *Édipo em Colona;* Eurípides, *Édipo* e *Crisipo*. Dos trágicos "menores" do século V, contam-se uma tetralogia de Leleto, um *Édipo* de Aqueu, Fílocles e Xênocles. Do século IV, conhece-se um *Édipo* de Cárcino, outro de Diógenes, e outro ainda, de TEODECTES. Além destas, as tragédias sobre a vida dos Epígonos: ANTÍGONA, SETE CONTRA TEBAS, outras *Antígonas* de Eurípides e ASTIDAMAS, e *Fenícias* de Eurípides. Sobre o que resta de toda esta dramaturgia, extraída da *Edipodia*, cf. Nauck.

EGEU, Αἰγεύς 61 *b* 18. Cf. *Medéia* de Eurípides, 663 ss.

EGISTO, Αἴγισθος 53 *a* 30.

ELECTRA, Ἠλέκτρα 60 *a* 26. Cf. ORESTES.

EMPÉDOCLES, Ἐμπεδοκλῆς 47 *b* 13; 57 *b* 16; 61 *a* 4. Como exemplo de discurso metrificado, distinto da autêntica poesia, a obra de E. é citada pelo escoliasta de Dionísio Trácio (p. 168, 8 Hilgard = Diels A 25), o que bem demonstra a difusão do ensino aristotélico. É de notar que a opinião de Aristóteles acerca de E. *parece* exprimir-se de outro modo no *Dos Poetas*. (Cf. coment. a 47 *b* 13.) — Presumivelmente algum dos versos dos καθαρμοί comparava misticamente a vida humana com a duração do dia; daí a alusão em 57 *b* 24. — A cita em 61 *a* 24 (= Diels, frg. 35, vv. 14-15) oferece dificuldades. Aristóteles quer dizer: unindo πρὶν ("primeiro", "antes") a κέκρητο ("misturou"), obtém-se um significado; separando as duas palavras por uma vírgula, obtém-se outro, e este, somente, é conforme à doutrina de E.: "E logo mortais se tornaram as essências (ou elementos) que *antes* eram imortais, e [uma vez] *misturados*... (os que *primeiro* eram puros...).

EPICARMO, Ἐπίχαρμος 48 *a* 29; 49 *b* 3. Nasceu por volta de 550 a.C., segundo Dióg. Laérc. (VIII 78); viveu em Mégara (Sicília) e Siracusa. Escreveu cerca de cinqüenta comédias, das quais restam os títulos de trinta, e uma centena de fragmentos (Kaibel, *CGF*. Diels *F. d. V.*, I, Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, p. 353 ss.)

ERÍFILA, Ἐριφύλη 53 *b* 1. Cf. ALCMÊON.

ESPARTANO, Λάκων 61 *b (iníc.)*. Cf. ICÁRIO.

ÉSQUILO, Αἰσχύλος 49 *a* 15; 56 *a* 11; 58 *b* 15.

ESTÊNELO, Σθένελος 58 *a* 18. Poeta trágico. Nauck, p. 762.

EUCLIDES, Εὐκλείδης 58 *b* 5. Talvez se trate de um comediógrafo com este nome. Só há a notícia de Aristóteles, nesta passagem da *Poética*.

EURÍPIDES, Εὐριπίδης 53 *a* 22, *b* 26; 55 *b* 2; 56 *a* 11, 25; 58 *b* 15; 60 *b* 31; 61 *b* 18.

EURÍPILO, Εὐρύπυλος 59 *b (iníc.)*, filho de TÉLEFO. Participou da guerra de Tróia, aliado dos troianos, em que foi morto por NEOPTÓLEMO (cf. Procl., *Crestomatia)*.

FILOCTETES, Φιλοκτήτης 59 *b (iníc.)*. Tragédia de Ésquilo: 58 *b* 15. Além da conhecida tragédia de SÓFOCLES, houve outras com o mesmo nome: uma de Aqueu (Nauck, p. 755); outra de Ésquilo (Nauck, p. 79); outra de Antífon (Nauck, p. 793); de Eurípides (Nauck, p. 613); de Fílocles *(Suda);* de TEODECTES (Nauck, p. 803); e um *Filoctetes em Tróia*, de Sófocles (Nauck, p. 283).

FILÓXENO, Φιλόξενος 48 *a* 9, de Citera. Viveu de 435 a 380 a.C. Segundo o *Suda*, escreveu vinte e quatro ditirambos e uma *Genealogia dos Ajácidas* em verso lírico. Cf. dados biográficos em Diodor. XV 6, e, acerca das suas inovações na arte mélica, Dion. Halicarn., *Comp.* 131 R., [Plut.] *de mus.* 30 e 31. Restam alguns fragmentos de um ditirambo intitulado *Ciclopes* (ou *Galatéia)*, v. Edmonds, *Lyra Graeca*, III 383 ss.

FINIDAS, Φινεῖδαι 55 *a* 4. Há referências a três tragédias com o nome *Fineu;* uma de Ésquilo (Nauck, p. 83) e duas (?) de Sófocles (Nauck, p. 284), e poucos e insignificantes fragmentos. Quanto a uma tragédia com o nome —, não há senão a notícia de Aristóteles (cf. Nauck, p. 841). O presumível argumento poderia ter sido extraído dos mitos relatados por Apolodoro,

Bibl. I 9, 21 ss., ligados à expedição dos Argonautas. Cf. também Apol., *Bibl.* III 15, 3 e Diod. IV 43 ss. Contam que os deuses privaram Fineu da vista, por haver revelado certos segredos de Zeus, ou que cegou os filhos *(Finidas)* que teve das primeiras núpcias, por instigação da segunda mulher, e por isso andou perseguido pelas Harpias.

FÓRMIS, Φόρμις 49 *b* 3. De Siracusa, primeira metade do século V, contemporâneo de EPICARMO. Teria sido autor de algumas inovações na arte cênica.

FORCIDAS, Φορκίδες 56*a (iníc.)*. Título de um drama satírico de Ésquilo (Nauck, p. 83). Representava provavelmente a luta de Perseu com as filhas de Fórcis, as Graias e as Górgonas (v. Hesíod., *Teog.* 270 ss.). V. Apol., *Bibl.*, II 4, 2.

FTIÓTIDAS, Φθιώτιδες 56 *a (iníc.)*. Tragédia de Sófocles (Nauck, p. 282). O nome talvez derive do coro, composto de mulheres de Ftia, e a ação é provável que decorresse acerca do nascimento de Aquiles.

GANIMEDES, Γανυμήδης 61 *a* 26.

GLAUCO, Γλαύκων 61 *a* 31. Talvez seja o G. do Íon platônico, intérprete de Homero (Rostagni, p. 166).

HADES (Dramas no —), Ἅιδου 56 *a (iníc.)*. Talvez do gênero dos *Condutores de Almas* (ψυχαγωγοί) de Ésquilo: *"fabulae argumentum ex Homeri Nekyia repetitum fuisse conj. Valckenaer"*. (Nauck, p. 87.)

HEGÊMON, Ἡγήμων 48*a* 9. De Taso; viveu na segunda metade do século V, em Atenas. Antes dele já outros tinham escrito "imitações" burlescas da epopéia, mas Aristóteles, neste lugar, refere-se ao poeta, como inventor de um *Gênero*.

HEITOR (perseguição de —), Ἕκτορος δίωξις 60 *a* 12, *b* 23. V. *Ilíada* XXII 205 ss.

HELE, Ἕλλη 54 *a (iníc.)*. Só resta a notícia de Aristóteles, neste lugar.

HÊMON, Αἵμων 54 *a* 1. V. a tragédia de Sófocles, ANTÍGONA.

HERACLEIDA, Ἡρακληΐς 51 *a* 19. Cf. TESEIDA.

HÉRACLES, Ἡρακλῆς 51 *a* 19.

HERÓDOTO, Ἡρόδοτος 51 *b (iníc.)*. Comparação da história com a poesia.

HÍPIAS, Ἱππίας 61 *a* 21, de Taso. Só temos esta notícia de Aristóteles.

HOMERO, Ὅμηρος 47 *b* 13; 48 *a* 9; 19 *b* 24, 33; 51 *a* 22; 54 *b* 8; 59 *a* 29, *b* 8; 60 *a* 5, 19. Cf. ILÍADA, ODISSÉIA, EPOPÉIA.

ICÁDIO, Ἰκάδιος 61 *b (iníc.)*; v. ICÁRIO.

ICÁRIO, Ἰκάριος 61 *b (iníc.)*. O problema é o seguinte: diziam os críticos de Homero que era absurdo que TELÊMACO, vindo de Esparta, não se tivesse encontrado com I., pai de Penélope; ao que se objetava que o I., pai de Penélope, não era o I. de Esparta, mas sim, segundo uma tradição da Cefalênia, o I. de Messene, e portanto não se chamava *Icário*, mas ICÁDIO (Rostagni, p. 167); cf. Estrab. X 2, 24.

IFIGÊNIA, Ἰφιγένεια ÁULIDA: 54 *a* 28; TÁURIDA: 52 *b* 3; 54 *a (iníc.)*, *b* 28; 55 *a* 4, 16; 55 *b* 2. Cf. POLÍIDO. O argumento da *I. Táurida continua o da I. Áulida,* mas esta foi escrita depois daquela: 55 *b* 2. I. envia a carta ao irmão, por intermédio de Pílades; Orestes é reconhecido por I., porque Pílades lhe entrega a carta no mesmo instante; v. versos 727 ss. Cf. ORESTES.

ILÍADA, Ἰλιάς 48 *b* 33; 51 *a* 29; 54 *b (iníc.)*; 8; 62 *b (iníc.)*. *Partida das Naus, Aparição de Atena* e o *Carro Alado de Medéia* ("Deus ex Machina"): *Il.* II 155 ss., 54 *b (iníc.)*. Cf. EPOPÉIA.

ILÍADA (PEQUENA), Ἡ μικρὰ Ἰλιάς 59 *b (iníc.)*, poema do Ciclo Troiano. Tinha por argumento os sucessos posteriores aos da *Ilíada* (ao contrário dos CANTOS CÍPRIOS), desde a morte de Aquiles, e, portanto, desde o JUÍZO DAS ARMAS (disputa das armas de Aquiles, entre Ájax e Ulisses) até a entrada do cavalo de madeira em Tróia. Cf. Excertos da *Crestomatia* de Proclos, em Allen, *Homer. op.* V 106-107, e Apol., *Bibl.* Epítome V 6-7 (ed. Frazer, vol. II, p. 218).

ILÍRIOS, Ἰλλυριοί 61 *a (iníc.)*.

ÍXION, Ἰξίων 56 *a (iníc.)*. Quanto ao presumível argumento, v. Apol., *Bibl.* Epítome I 20 (ed. Frazer, vol. II, p. 148), Diod. IV 69; Higin. fab. 14 e 62. De Eoneu, obteve, para mulher, a filha, Dia. Porque faltou à promessa de muitas dádivas, que fizera a Eoneu, este as veio reclamar; mas I. matou-o, lançando-o numa fossa ardente. Nenhuma divindade o queria purificar; mas purificou-o Zeus. Em compensação, I. entrou de reqüestar Here. Foi então que Zeus lhe enviou a nuvem com a forma exterior da deusa. Do conúbio nasceram os Centauros, e I. foi lançado ao Hades. Sobre o mito foram escritas muitas tragédias: por Ésquilo, uma trilogia (Nauck, p. 29) à qual pertenciam as duas tragédias *Íxion* e *Perrébides,* por Eurípides, uma tragédia, *Íxion* (Nauck, p. 490); com o mesmo nome, há notícia de outras, de Sófocles (Nauck, p. 194) e Temesíteo *(Suda)*.

JUÍZO DAS ARMAS, Ὅπλων κρίσις 59 *b (iníc.)*. Título de uma tragédia de Ésquilo (Nauck, p.57). Cf. ILÍADA, PEQUENA.

LACEDEMÔNIAS (Mulheres de Esparta), Λακαιναι 59 *b (iníc.)*. É o título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 210), que talvez proviesse da composição do coro. Provavelmente a ação continuava a do ULISSES MENDIGO.

LACEDEMÔNIO, Λάκων 61 *b (iníc.)*. Cf. ESPARTANO.

LAIO, Λαΐος 60 *a* 26.

LINCEU, Λυγκεύς 52 *a* 22; 66 *b* 24. Cf. TEODECTES. Da tragédia *Linceu*, só temos a notícia de Aristóteles, nos dois lugares em que a menciona. Quanto ao mito donde teria sido extraída, consta o seguinte: L., marido da danaide Hipermnestra, foi poupado pela mulher, na noite de núpcias em que todas as outras irmãs mataram os esposos, por ordem do pai, DANAU (Escol. Pínd., *Nem.* X, 10). Este, como visse no ato da filha um futuro perigo para si próprio, condenou-a, mas os Argivos absolveram-na. Do casamento nasceu um filho. A captura e os sucessos antecedentes podem ter constituído o argumento do drama; o resto conta-nos Aristóteles.

MAGNES, Μάγνης 48 *a* 29. De Icária. Cf. EPICARMO, QUIÔNIDAS. Coube-lhe uma vitória, que talvez não tivesse sido a primeira, no ano 472. São conhecidos os seguintes títulos de comédias: *Dioniso, Aves, Rãs.*

MARGITES, Μαργίτης 48 *b* 24; 33. O poema burlesco é atribuído a Homero. V. Testemunhos e fragmentos em Allen, *op. cit.*, pp. 152-159. Descoberto recentemente um fragmento mais extenso em papiro.

MASSALIOTAS, Μασσαλιωταί 57 *a* 32. Habitantes de Massália (Marselha), colônia grega na Gália. A Focéia era a metrópole de Massália, pelo que se explica o exemplo Ἑρμοκαϊκόξανθος composto dos nomes de três rios: *Hermos, Kaikos, Xantos,* que corriam na região ou em sua vizinhança (Xanthos = Skamandros).

MEDÉIA, Μήδεια 52 *b* 26; 54 *b (iníc.)*: a tragédia de Eurípides.

MEGARENSES, Μεγαρεῖς 48 *a* 29.

MELANIPA, Μελανίππη 54 *a* 28. Houve duas tragédias com este nome, ambas de Eurípides (Nauck, pp. 509 e 514). Cf. Higin., fab. 186. M. teve de Posidão dois gêmeos, que, por temor do deus, escondeu e deu a criar a uma vaca. Posidão descobre-os e ordena a morte deles; M., para salvá-los, rompe então no famoso discurso. Presume-se que os vv. 1124 ss. de Aristóf., *Lisístr.*, parodiam esse discurso.

MELEAGRO, Μελέαγρος 53 *a* 12. Filho de Eneu e de Altéia. A mais antiga versão do mito encontra-se na *Ilíada* (IX 529 ss.) e pode resumir-se assim, na parte que interessa à tragédia: Ártemis, menosprezada nos sacrifícios de Eneu, manda à cidade uma terrível fera, contra a qual foram convocados os melhores caçadores da Grécia, entre eles Meleagro e a famosa heroína da Arcádia, Atalante, de quem Meleagro se enamora. Atalante fere o animal, e M. mata-o. Numa luta entre Meleagro e os tios, irmãos de Altéia, luta que esta provocara porque não via com bons olhos os amores do filho, aqueles morrem. Altéia clama pela vingança das Erínias, que a escutam e matam o filho. São conhecidos os títulos e alguns fragmentos de tragédias extraídas deste mito: *Atalante* de Ésquilo (Nauck, p. 9); de Arístias (N., p. 726); *Meleagro* de Antífon (N., p. 792); de Eurípides (N., p. 525); de Sófocles (N., p. 519); de Sosífanes (N., p. 818); *Peurônias* de Frínico (N., p. 721). Sobre esta última, v. Paus. X 31, 4.

MENELAU, Μενέλαος 54 *a* 28; 61 *b* 21. Quanto à primeira cita, v. *supra* coment. *Ad locum.*

MÉROPE, Μερόπη 54 *a (iníc.)*. V. CRESFONTE.

MINISCO, Μυννίσκος 61 *b* 27. Ator trágico. Representou dramas de Ésquilo, como deuteragonista. Floresceu por meados do século V.

MÍSIA, Μυσία 60 *a* 26. Cf. MÍSIOS.

MÍSIOS, Μυσοί 60 *a* 26. Cf. TÉLEFO. M. é título comum a algumas tragédias: de Ésquilo (Nauck, p. 47), AGATÃO (N., p. 763); Eurípides (N., p. 531); Nicômaco *(Suda)* e Sófocles (Nauck, p. 220). Aristóteles refere-se talvez à primeira. A personagem que vai de TEGÉIA para a MÍSIA, sem romper o silêncio, é TÉLEFO. Em Tegéia havia ele assassinado os dois irmãos de sua mãe, e dirigia-se à Mísia para se purificar. Era lei que os homicidas permanecessem calados até a purificação do crime (cf. Ésquilo, *Eumênides* 451).

MÍTIS, Μίτυς 52 *a (iníc.)*. Além de Aristóteles, nesta passagem da *Poética* e em outra de um escrito espúrio do *Corpus Aristotelicum (De Mirabilibus Auscultationibus,* 156. 846 *a* 22), a história é referida por Plutarco *(De sera num. vindicta* 8. 553 *D)*, e é este escritor o que fornece mais pormenores. Observe-se que, à luz do texto de Plutarco, devemos entender que o desastre não teria ocorrido quando o assassino de Mítis olhava a estátua, mas sim, quando *assistia a*

um festival (θεωροῦντι) o que confere ao fato um aspecto de maior casualidade. Por conseguinte, a passagem da *Poética* deve significar mais ou menos: "Mesmo acidentes ou acasos produzem efeito mais maravilhoso quando parecem resultar de uma intenção".

MNASÍTEO, Μνασίθεος 62 *a* 5. De Oponte (Lócrida), conhecido só pela menção de Aristóteles.

NEOPTÓLEMO, Νεοπτόλεμος 59 *b (iníc.).* Nome de uma tragédia de Mimnermo (Nauck, p. 829) e de outra de Nicômaco *(Suda).* Argumento extraído, segundo Aristóteles, da PEQUENA ILÍADA, (cf. Allen, Hom. op., V, pp. 106-7). Um dos sucessos do poema épico, transposto para o drama, poderia ter sido a restituição das armas de Aquiles a seu filho, N., por Ulisses, diante das muralhas de Tróia.

NICÓCARES, Νικοχάρης 48 *a* 9. Talvez seja o poeta cômico de mesmo nome. DILÍADE, Δελιάς de δειλία (= timidez, covardia), poderia efetivamente ser uma paródia da *Ilíada.* Mas, lendo Δηλιάς Dilíada, seria um poema sobre a ilha de Delo.

NÍOBE, Νιόβη 56 *a* 11. Título de uma tragédia de Ésquilo (Nauck, p. 50) e de outra de Sófocles (N., p. 228). O mito de N. é muito conhecido (v. p. exemplo Higin., fab. 9, e Ovíd., *Metam.* VI 146 ss.). Supõe-se que o texto da *Poética,* neste lugar, seja corrupto, e, em vez de N., se deva ler *Tebaida,* por não ser o mito de N. tão rico de sucessos que pudesse fornecer assunto para muitas tragédias.

ODISSÉIA, Ὀδύσσεια 48 *b* 33; 51 *a* 22; 53 *a* 30; 55 *b* 19; 59 *b (iníc.)*; 8; 62 *b (iníc.)*; cf. EPOPÉIA.

OPONTE, (de —), Ὀπούντιος 62 *a* 5. Cf. MNASÍTEO.

ORESTES, Ὀρέστης 53 *a* 12; 30; 53 *b* 21. Tragédia de Eurípides: 54 *a* 28 e 61 *b* 21; personagens das *Coéforas* de Ésquilo: 55 *a* 4; personagem da *Ifigênia T.:* 53 *b* 3; 54 *b* 31; 55 *a* 4, *b* 12. O., CLITEMNESTRA, EGISTO, IFIGÊNIA são nomes bem conhecidos da lenda dos Atridas, donde foram extraídos argumentos para muitas tragédias, algumas das quais nos foram integralmente transmitidas pela tradição. Assim, a trilogia de O. (Ésquilo): *Agamenon,* COÉFORAS e *Eumênides;* a ELECTRA de Sófocles, O. e ELECTRA de Eurípides; e as duas IFIGÊNIAS do mesmo poeta.

PARNASO, Παρνασσός 51 *a* 22. O ferimento de ULISSES no P. Na realidade, o acontecimento consta de *Od.* XIX, 392-466, mas o relato tem caráter episódico, o que dá razão a Aristóteles (cf. coment. *ad locum*). Quanto à simulação de loucura, no momento da expedição (a Tróia), o sucesso devia constar dos Cantos CÍPRIOS.

PARTIDA DAS NAUS, Ἀπόπλους 59 *b (iníc.).* Só temos a notícia de Aristóteles acerca de uma tragédia com este título. Nauck (p. 246) refere a opinião de Welcker, segundo a qual tratar-se-ia da *Políxena* de Sófocles. Sobre o presumível argumento, v. [Long.], *De subl.* 15. 7: "... *um Aquiles* que aparece aos gregos, sobre o próprio túmulo, por ocasião da partida das naus". V. também o coment. *ad locum.*

PÁUSON, Παύσων 48 *a (iníc.).* Contemporâneo de POLIGNOTO e DIONÍSIO, mas um tanto mais jovem. Provavelmente caricaturista e, portanto, comparável com os poetas cômicos. Talvez seja a personagem a que se refere Aristóf., *Acarn.* 854.

PELEU, Πηλεύς 56 *a (iníc.)* Título de duas tragédias, uma de Sófocles (Nauck, p. 238), outra de Eurípides (N., p. 554). Cf. Escol. Eur., *Troad.* 1128, Apol., *Bibl.* III 13, 3, Ant. Lib. 38. P. foi exilado por Acasto, ou pelos dois filhos, Arcandro e Arquíteles, quando os gregos regressavam de Tróia. Ao dirigir-se ao encontro do neto, Neoptólemo, naufragou numa ilha, onde morreu.

PELOPONESO, Πελοποννήσος 48 *a* 29.

PÍNDARO, Πίνδαρος 61 *b* 27. Ator contemporâneo de CALÍPIDES.

PÍTIOS (Jogos —), Πύθια 60 *a* 26. Cf. *Electra* de Sófocles, 680-760: morte de ORESTES nos Jogos Píticos.

POLIGNOTO, Πολύγνωτος 48 *a (iníc.)*; 50 *a* 23. De Taso, floresceu de 475 a 455 a.C. Decorou o *Pécile* de Atenas com um quadro representativo da batalha de Maratona e pintou a *Ruína de Tróia* em Delfos. Apelidado de ἠθικός em oposição a PÁUSON. Exerceu grande influência na arte de Fídias, seu contemporâneo. V. Paus. I 18, 1; 22, 6; IX 4, 2; 25, 1-31, 12.

POLÍIDO, Πολύιδος 55 *a* 4, *b* 2. Nauck (p. 781), referindo apenas estas passagens da *Poética,* parece admitir implicitamente que a obra do sofista fosse um tratado em prosa, em que o autor pretendia criticar deficiências da dramaturgia de Eurípides. Mas também é possível (Rostagni, p. 94) que se trate do ditirambógrafo, contemporâneo de TIMÓTEO e FILÓXENO, de que fala Diodoro da Sicília (XIV 46, 6).

POSIDÃO, Ποσειδῶν 55 *b* 15.

PROMETEU, Προμηθεύς 56 *a (iníc.).*

PROTÁGORAS, Πρωταγόρας 56 *b* 13. De Abdera, sofista (480-410). Não se sabe de que obra consta a crítica ao primeiro verso da *Ilíada* a que Aristóteles alude.

QUERÊMON, Χαιρήμων 47 *b* 13; 60 *a (iníc.)*. Trágico ateniense do século IV, dos que, segundo Aristóteles (*Rét.* p. 1413 *b* 13), compunham tragédias mais para ser lidas do que representadas. São conhecidos, além do *Centauro*, os nomes de mais alguns dramas: *Alfesibéia, Aquiles, matador de Tersites, Dioniso, Orestes, Mínios, Ulisses, Eneu;* cerca de quarenta fragmentos, ao todo (Nauck, p. 781).

QUIÔNIDAS, Χιωνίδης 48 *a* 29. Segundo o *Suda*, as comédias deste poeta teriam sido representadas em Atenas, em 488/7, e cita três títulos: *Heróis, Assírios* (ou *Persas*) e *Mendigos*. Restam poucos fragmentos, v., por exemplo, Aten. III 119 *E;* IV 137 *E;* XIV 648 *D-E*.

RUÍNA DE TRÓIA, Ἰλίου πέρσις 59*b (iníc.)*. Título de um poema do Ciclo Troiano, da autoria de Arctino de Mileto; resta o sumário no excerto da *Crestomatia* de Proclo (cf. Allen, *op. cit.* p. 107). Parte do argumento consta do II livro da *Eneida* (cf. SÍNON). Dos dramaturgos que extraíram tragédias da —, há notícia de Jofonte *(Suda)* e Nicômaco (Nauck: *Index Fabularum*, p. 965 *b*).

SALAMINA, Σαλαμίς 59 *a* 17. Cf. CARTAGINESES.

SICÍLIA, Σικελία 48 *a* 29; 49 *b* 3; 59 *a* 17.

SÍNON, Σίνων 59 *b (iníc.)*. Título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 251), cf. Verg., *En.* II 57-198, 233-265; Higin., fab. 108; Procl. *Crest.*, ap. Allen, *op. cit.* pp. 107-8; Apol., *Bibl.* V, 15 ss. (ed. Frazer, II 232). O argumento é extraído da RUÍNA DE TRÓIA. S., fingindo-se molestado pelos gregos, persuadiu os troianos a acolher o cavalo de madeira dentro das muralhas da cidade; por este ardil, conseguiram os gregos destruir a cidade que havia tantos anos combatiam.

SÍSIFO, Σίσυφος 56 *a* 20. Título de um drama satírico de Ésquilo (Nauck, p. 74) e de outro, também satírico, de Eurípides (N., p. 572). O primeiro traz no próprio título — *Sísifo, Rolando a Pedra* — alusão à conhecida pena sofrida no Hades (cf. *Od.* XI 593-600; Higin., fab. 60; Apol., *Bibl.* I 9, 3). Também é atribuído a Crítias, um dos Trinta Tiranos, um drama com este nome, de que resta um longo fragmento (N., p. 771), citado por Sexto Empírico (*Ad. Math.* 403), como exemplo de ateísmo. É de notar que alguns dos versos do mesmo fragmento são também atribuídos a Eurípides (Plut., *De plac.*, p. 880 *E)*.

SOCRÁTICOS (Diálogos —), Σωκρατικοὶ λόγοι 47 *b (iníc.)*. Ao equiparar os diálogos socráticos com os mimos de SÓFRON e XENARCO, Aristóteles parece usar de sutil ironia para com Platão, que, sendo ele próprio poeta, entendia que os poetas deviam ser proscritos da República. Aliás, segundo Dióg. Laérc. (III 18), Platão teria sido admirador de Sófron, a ponto de introduzir em Atenas o gosto pelo gênero inaugurado por aquele poeta (cf. coment. *ad locum* e fragmentos do *Dos Poetas)*.

SÓFOCLES, Σοφοκλῆς : 48 *a* 19; 49 *a* 15; 53 *b* 26; 54 *b* 8; 55 *a* 16; 56 *a* 25; 60 *b* 31; 62 *b (iníc.)*.

SÓFRON, Σώφρων : 47 *b (iníc.)*. Os mimos de — e de XENARCO, poetas de Siracusa, do século V (Xenarco era filho de —), eram pequenos diálogos, representando aspectos da vida rústica e urbana. As composições deste gênero foram predominando no tempo da decadência da tragédia e da comédia. Podem considerar-se como subespécie, no gênero, os "mimiambos" de Herondas. Cf. SOCRÁTICOS e coment. *Ad locum.*

SOSÍSTRATO, Σωσίστρατος : 62 *a* 5. Rapsodo. Não há outra menção do seu nome, senão a de Aristóteles, neste lugar.

TEGÉIA, Τεγέα : 60 *a* 26. Localidade da Arcádia. Cf. MÍSIOS.

TÉLEFO, Τήλεφος : 53 *a* 12. Cf. MÍSIOS. Restam fragmentos das seguintes tragédias: T., de Ésquilo (Nauck, p. 76), de AGATÃO (N., p. 764), CLEÓFON *(Suda)*, Eurípides (N., p. 579); Jofonte *(Suda)*, Mósquion (N., p. 812), e MÍSIOS de Ésquilo (N., p. 47). Quanto ao argumento, cf. Paus. I 4, 6; Diod. IV 33; Apol., *Bibl.* III 9, 1; Higin., fab. 101. Atingido por um golpe de Aquiles, e como a ferida não sarava, T. consultou o Oráculo de Delfos; a resposta foi que o remédio só o poderia dar o próprio que o havia ferido. A pedido dos outros gregos, que cercavam Tróia, Aquiles curou-o, partindo a mesma lança que causara o mal. Este é, provavelmente, o argumento da tragédia de Ésquilo. Há também uma tragédia de Sófocles *(Aléades)*, com o mesmo protagonista, cujo argumento seria o seguinte: Como Édipo, T. fora exposto após o nascimento, e levado para certo lugar da Arcádia. Não conhecendo o segredo da sua origem e tendo sido insultado, por motivo do mesmo, mata os insultadores, que eram seus próprios tios. Vindo para vingar os filhos, Aleo reconhece o neto e lembra a profecia de Delfos: que seus filhos haviam de morrer às mãos do neto. É, pois, um mito do gênero "Meleagro" e "Édipo".

TELÉGONO, Τηλέγονος : 53 *b* 26. Filho de ULISSES e de Circe. Enviado pela mãe em busca de Ulisses, chega a Ítaca, onde, atacado pelo irmão, TELÊMACO, e Ulisses, fere o pai com uma seta. Daqui a tragédia ULISSES FERIDO, de Sófocles (?), de que restam alguns fragmentos (Nauck, p. 230), cuja ação devia desenrolar-se desde o ferimento até a morte de Ulisses.

TELÊMACO, Τηλέμαχος : 61 *b (iníc.)*. Cf. ICÁRIO.

TEODECTES, Θεοδέκτης : 55 *a* 4; *b* 24. Discípulo de Platão, de Aristóteles e de Isócrates. Nasceu por volta de 390 a.C. Participou de treze concursos trágicos, dos quais venceu oito. Restam cerca de sessenta versos (dezoito fragmentos, cf. Nauck, pp. 801-7) de tragédias, com os títulos seguintes: ÁJAX, ALCMÊON, HELENA, LINCEU, MENELAU, ÉDIPO, ORESTES, TIDEU, FILOCTETES.

TEODORO, Θεόδωρος : 57 *a* 10.

TEREU, Τηρεύς : 54 *b* 31. Título de uma tragédia de Sófocles (Nauck, p. 257) e de outra de Fílocles (?) (N., p. 759). Quanto ao argumento, v. Ovíd., *Met.* VI 424 ss.

TERRÍGENOS (Filhos da Terra), Γηγενεῖς : 54 *b* 20. "A lança que em si trazem os Filhos da Terra" é talvez um fragmento de trímetro jâmbico tirado da *Antíope* de Eurípides (Nauck, p. 855). Ao sinal referem-se também Dio Cr. 4, 23; Higin., fab. 72; Greg. Naz., *Epist.* 139; Julian., *Const.* p. 81 *C.*

TESEIDA, Θησηΐς : 51 *a* 19, e HERACLEIDA, *ibid.* Poemas sobre as aventuras de Teseu e os trabalhos de Héracles. São desconhecidos os autores de uma T. Da *Heracleida* mencionam-se os nomes de Pisandro e Paníasis.

TIDEU, Τυδεύς : 55 *a* 4 Cf. TEODECTES. Desta tragédia só temos a notícia de Aristóteles. Personagem ligada às lendárias vicissitudes dos Epígonos. Cf. Apol., *Bibl.* I 8, 5-6.

TIESTES, Θυέστης : 53 *a* 7, 12; 54 *b* 20. Com o nome de T. e de *Aérope*, contam-se numerosas tragédias: de Sófocles (Nauck, p. 184), Eurípides (N., p. 480), Cárcino (N., pp. 797 e 798), QUERÊMON (N., p. 784), AGATÃO (N., p. 763), CLEÓFON *(Suda)*, Diógenes? (Nauck, p. 808) e Apolodoro *(Suda)*. Todas elas teriam por argumento a terrível vingança de Atreu, que serve num banquete, oferecido ao irmão, os próprios filhos deste. Cf. Apol., *Bibl. Epit.* II 13-14 (ed. Frazer, II 166).

TIMÓTEO, Τιμόθεος : 48 *a* 9. Cf. [AR]GAS, FILÓXENO, CICLOPES. O mais celebrado poeta de nomos em toda a Grécia. Morreu quase centenário, por volta de 355 a.C. Quanto à biografia, v. os numerosíssimos *Testimonia Veterum* em Edmonds, *Lyra Graeca* III 280-96. Aristóteles chega a dizer *(Metaf.* 993 *b* 15) que "se T. não tivesse existido, não haveria também grande parte da melódica", o que denuncia o importantíssimo papel que o poeta exerceu no desenvolvimento do lirismo grego. Do CICLOPE de T. restam dois fragmentos (12, 13, Edmonds) citados por Ateneu e Crisipo, ao todo nove versos (v. Edmonds, *op. cit.* III, 304).

TIRÔ, Τυρώ : 54 *b* 20. Houve duas tragédias de Sófocles com este nome (Nauck, p. 272), outra de Astidamas (N., p. 777) e outra ainda, de Cárcino (N., p. 799). T., filha de Salmoneu, teve de Posidão dois gêmeos, que lançou ao mar numa cestinha; reconheceu-os um pastor de cavalos, que os denominou Neleu e Pélias. Um dia encontraram a mãe, que os reconheceu, talvez pela descrição da cestinha, feita pelo pastor. Cf. Apol., *Bibl.* I 9, 8; Escol. Eur., *Or.* 1691. Compare-se a lenda de T. e seus filhos com a de Rômulo e Remo.

TROIANAS, Τρῳάδες : 59 *b (iníc.)*. Título da conhecida tragédia de Eurípides, que fazia parte de uma tetralogia (?) a que pertenciam também *Alexandre* (Nauck, p. 373), *Palamedes* (N., p. 541) e *Sísifo* (N., p. 572).

ULISSES, Ὀδυσσεύς 61 *b (iníc.)*. — na *Odisséia*, reconhecimento de — (RECONHECIMENTO): 54 *b* 20; — na *Ilíada* (II 272): 57 *b* 9; — na CILA: 54 *a* 28; — FERIDO (— τραυματίας), tragédia de Sófocles, também intitulada Νιὸ Νίπτρα ou Ὀ. ἀκανθοπλήξ (Nauck, p. 230): 53 *b* 26; — *Falso Mensageiro* (Ὁ ψευδάγγελος), de que só há esta notícia de Aristóteles (N., p. 839): 55 *a* 12. Cf. CILA, PARNASO, TELÉGONO.

XENARCO, Ξέναρχος : 47 *b (iníc.)*. Cf. SÓFRON.

XENÓFANES, Ξενοφάνης : 60 *b* 31. Crítica de X. aos deuses de Homero e Hesíodo, cf. Diels-Kranz, frgs. 11, 12, 14, 15 e 16.

ZEUS, Ζεύς : 61 *a* 26.

ZEUXIS, Ζεῦξις 50 *a* 23; 61 *b* 9. De Heracléia, na Magna Grécia, segunda metade do século V. Sobre a pintura deste artista, cf. a anedota contada por Cícero, *de inv.* II, 1.

BIBLIOGRAFIA

ALBEGGIANI, F. — *Aristotele, La Poetica. Introduzione, traduzione e commento,* Florença, 1934.
ALY, R. — "Stasimon" em *R. E.* (PAULY-WISSOWA-KROLL-ZIEGLER, *Real Enzyklopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft), III A2, col. 2159-66.*
ALY, R. — "Satyrspiel", em *R. E.*, II Al. col. 235-47.
ATKINS, J. W. S. — *Literary Criticism in Antiquity*, I-II, Londres, 1952.
BALDRY, H. C. — "Aristotle and the Dramatization of Legend", em *Classical Philology*, 4 (1954), pp. 151 ss.
BERNAYS, J. — *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama,* Berlim, 1880.
BICKEL, E. — "Geisteresrscheinungen bei Aischylos", em *Rheinisches Museum für Philologie,* 91 (1942), 123 ss.
BICKEL, E. — "Die Griechische Tragödie", em *Bonner Kriegsvortrage,* 58-59, Bonn, pp. 65 ss.
BIEBER, MARGARETTE — *The History of Greek and Roman Theater,* Princeton, 1939.
BIGNAMI, E. — *La Poetica di Aristotele e il Concetto dell'Arte presso gli Antichi,* Florença, 1932.
BLUMENTAHL, A. VON — "Tetralogie", em *R. E.*, V Al. col. 1077-84.
BLUMENTHAL, A. VON — *Aischylos,* Stuttgart, 1924.
BLUMENTHAL, A. VON — *Sophokles, Entstehung und Vollendung der Griechischen Tragödie,* Stuttgart, 1936.
BONITZ, H. — *Index Aristotelicus,* 2.ª ed., Berlim, 1955.
BOYANCÉ, P. — *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs,* Paris, 1937.
BROMMER, F. — *Satyroi,* Würzburg, 1937.
BUSCHOR, E. — *Satyrtänze und Frühes Drama,* "Sitzb. d. Akk. München", 1943.
BUTCHER, S. H. — *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art,* 4.ª ed., Nova York, 1951 (1.ª ed., 1894).
BYWATER, I. — *Aristotle on the Art of Poetry, a revised text with critical introduction, translation of the Poetics by,* Oxford, 1909.
CAMPO, L. — *I Drammi Satireschi della Grecia Antica,* Milão, 1940.
CANTARELLA, R. — *I Primordi della Tragedia,* Salerno, 1936.
CANTARELLA, R. — *Eschilo: Parte I. Tradizione ed Originalità,* Florença, 1941.
CANTARELLA, R. — *I Nuovi Frammenti Eschilei di Ossirinco,* Nápoles, s/d (1947).
CASTELVETRO, L. — *Poetica d'Aristotele Volgarizzata e Esposta,* Viena, 1570.
CESSI, C. — *Origini della Tragedia Greca,* Milão, 1924.
COOK, A. B. — *Zeus. A Study in Ancient Religion,* vol. I, Cambridge, 1914, pp. 645 ss.
COOPER, L./ GUDEMAN, A. — *A Bibliography of the Poetics of Aristotle,* New Haven, 1928 (Suplemento no *American Journal of Philology*, vol. 52 (1931), pp. 168 ss.).
CROISET, A./M. — *Histoire de la Littérature Grecque,* I-V, Paris, 1901-21.
CROISSANT, Jeanne — *Aristote et les Mystères,* Liege/Paris, 1932 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, v. 51).
CRUSIUS, M. — "Dithyrambos", em *R. E.*
DACIER, A. — *La Poétique Traduite en Français avec des Remarques Critiques,* Amsterdam/Paris, 1692.
DALE, A. M. — *The Lyric Metres of Greek Drama,* Cambridge, 1948.
DELATTE, A. — *Les Conceptions de l'Enthousiasme chez les Philosophes Pre-Socratiques,* Paris, 1934.
DEL GRANDE, C. — *Intorno alle Origini della Tragedia,* Napoles, 1936.
DEL GRANDE, C. — *Hybris, Colpa e Castigo nell'Espressione Poetica e Letteraria degli Scrittori della Grecia Antica, da Homero a Cleanti,* Nápoles, 1947.
DEL GRANDE, C. — *Tragoidia, Essenza e Genesi della Tragedia,* Nápoles, 1952.
DE PROPRIS, A. — *Eschilo nella Critica dei Greci,* Turim s/d (1941).
DIEHL, E. — "Kommoi", em *R. E.*, XI 1, col. 1195-1207.
DIETERICH, A. — "Die Entstehung der Tragödie", em *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. 11, (1908), pp. 163 ss.
DIRLMEIER, F. — "Katharsis Pathematon", em *Hermes,* vol. 75 (1940), pp. 81 ss.
DIRLMEIER, F. — "Der Mythos vom König Oedipus", Mainz, 1948 *(Die Alte Welt,* vol. 1).
DÜRING, I. — *Aristotle in the Ancient Bibliographical Tradition,* Göteborg, 1957.
ELSE, G. F. — "A Survey of Work on Aristotle's 'Poetics'", 1940-1954, em *Classical Weekly*, vol. 48 (1955), pp 73 ss.

ELSE, G. F. — "The Origin of Tragoidia", em *Hermes*, vol. 85 (1957), pp. 17 ss.
ELSE, G. F. — *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge, Mass., 1957.
FARNELL, L. R. — *The Cults of Greek States*, vol. 5, Oxford, 1909, pp. 234 ss.
FARNELL, L. R. — "The Megala Dionysia and the Origin of Tragedy", em *Journal of Hellenic Studies*, vol. 29 (1909), pp. 41 ss.
FARNELL, L. R. — *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921.
FESTUGIÈRE, A. J. — "Sur le Texte de la 'Poétique' d'Aristote", em *Revue des Études Grecques*, vol. 67 (1954), pp. 252 ss.
FINSLER, G. — *Platon und die Aristotelische Poetik*, Leipizig, 1900.
FLASHAR, H. — "Die Medizinischen Grundlagen der Lebre von der Wirkung der Dichtung in der Griechischen Poetik", em *Hermes*, vol. 84 (1956), pp. 12 ss.
FLICKINGER, R. C. — *The Greek Theater and its Drama*, 3.ª ed., Chicago, 1926.
FRAENKEL, E. — Aeschylus Agamemnon, I-III, Oxford, 1950.
FRICKENHAUS, A. — "Skene", em *R. E.*, III Al., col. 470 ss.
FRICKENHAUS, A. — "Zum Ursprung von Satyrspiel und Tragödie", em *Jahrbuch des königl. deutschen archäol. Instituts*, vol. 32 (1917), pp. 1-15.
FRITZ, K. VON — "Tragische Schuld und Poetische Gerechtigkeit in der Griechischen Tragödie", em *Studium Generale*, 8, 1955, pp. 194 ss.
GARCÍA BACCA, J. D. — *Aristóteles Poética*, México, 1946.
GEFFCKEN, J. — *Griechische Literaturgeschichte*, I-II, Heickdelberg, 1926-34.
GEFFCKEN, J. — "Der Begriff des Tragischen in der Antike", em *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1930.
GERNET, L. — "Dionysos et la Religion Dionysiaque. Eléments Hérités et Traits Originaux", em *Revue des Etudes Grecques*, vol. 66 (1953), pp. 377 ss.
GRESSETH, G. K. — *The System of Aristotle's Poetics: "Translations and Proceedings of the American Philological Association"*, John Hopkins Univ., vol. 89 (1958), pp. 312 ss.
GUDEMAN, A. — "Die Syrische-Arabische Übersetzung der Aristotelischen Poetik", em *Philologus, 1920.*
GUDEMAN, A. — *Aristoteles "Peri Poetikes"*, mit Einleitung, Text und adnot. criat. . . , Berlim, 1934.
GUDEMAN, A. — "Die Textueberlieferung der Aristotelischen Poetik", em *Philologus*, 1936.
GUGGISBERG, P. — *Das Satyrspiel*, Zurique, 1947.
HAIGH, A. E. — *The Attic Theatre*, Oxford, 1907.
HAIGH, A. E. — *The Tragic Drama of the Greeks*, 5.ª ed., Oxford, 1946 (1.ª, 1896).
HARDY, J. — *Aristote Poétique*, texte établi et traduit par —, Paris, 1932.
HARTMANN, A. — "Silenos und Satyros", em *R. E.*, III A1 col. 35-53.
HOUSE, H. — *Aristotle's Poetics. A Course of Eight Lectures*, Londres, 1956.
HOWALD, E. — *Die Griechische Tragödie*, Munique/Berlim, 1930.
HUNGER, H. — *Lexicon der Griechischen und Roemischen Mythologie*, 3.ª ed., Viena, 1955.
JACKSON, J. — *Marginalia Scaenica*, Oxford, 1955.
JAEGER, W. — *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlim, 1923. Tr. Cast. (Fondo de Cultura Económica), México, 1946.
JEANMAIRE, H. — *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, 1951.
KALINKA, E. — "Die Urform der Griechischen Tragödie" *(Commentationes Aenipontanae*, 10), Innsbruck, 1924.
KERÉNYI, K. — "Uomo e Maschera", em *Dioniso*, vol. 12, 1949.
KERÉNYI, K. — "Dionysos le Crétois", em *Diogêne*, 20 (1957), pp. 3 ss.
KERN, O. — "Dionysos", em *R. E.* V. 1, col. 1010 ss.
KITTO, H. D. F. — *Greek Tragedy. A Literary Study*. Londres, 1939 (2.ª ed., 1950).
KOLLER, H. — *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954.
KOMMERRELL, M. — *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*, Frankfurt, 1940 (2.ª ed., 1957).
KRANZ, W. — *Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der Griechischen Tragödie*, Berlim, 1933.
KRANZ, W. — "Parodos", em *R. E.*, XVIII, 4, col. 1686-94.
LAMMERS, J. — *Die Doppel-und Halbchöre, in der Antiken Tragödie*, Paderborn, 1931.
LESKY, A. — *"Die grenchisce Tragödie, Stuttgart/Leipzig, 1938.*

LESKY, A. — "Hipokritas; em *Studi in onore di U. e Paula,* Florença, 1955, pp. 469 ss.
LESKY, A. — "Griechische Tragöodie (Forschungsberichte)", em *Anzeiger für die Altertumswissenchaft,* Viena, vol. I (1948), pp. 65-71, 99-108; II (1949), pp. 1-11, 34-45, 69-73; III (1950), pp. 195-218; V (1952), pp. 131-154; VII (1954), pp. 129-152; XII (1959), pp. 1-22.
LESKY, A. — *Die Tragische Dichtung der Hellenen,* Göttingen, 1956.
LEVI, L. — "Intorno al Dramma Satirico", em *Riv. d. stor. ant. N. S.,* 12 (1908), pp. 201 ss.
LITTLE, A. M. G. — *Myth and Society in Attic Drama,* Nova York, 1942.
LOBEL, L. — *The Greek Mss. of Aristotle's Poetics,* Oxford, 1934.
LUCAS, D. W. — *The Greek Tragic Poets,* Londres, 1950.
MÉAUTIS, G. — *Eschyle et la Trilogie,* Paris, 1939.
MÉAUTIS, G. — *L'Oedipe à Colone et le Culte des Héros,* Neuchâtel, 1940.
METTE, J. — *Supplementum Aeschyleum,* Berlim, 1939.
MONTMOLLIN, D. DE — *La "Poétique" d'Aristote: Texte Primitif et Additions Ulterieures,* Neuchâtel, 1951.
MORAUX, P. — *Les Listes Anciennes des Oeuvres d'Aristote,* Lovaina, 1951.
MOULINIER, L. — *Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs d'Homère à Aristote,* Paris, 1952.
MURRAY, G., in J. H. HARRISSON — *Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion,* Cambridge, 1910 (Apêndice).
MURRAY, G. — *Euripides and His Age,* 2.ª ed., Oxford, 1946.
MURRAY, G. — *Aeschylus, the Creator of Tragedy,* Oxford, 1940.
NAUCK, A. — *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* 2.ª ed., Leipzig, 1926.
NAVARRE, O. — "Tragoedia", em *Diction. des Antiquités Grecques. . .* (Daremberg-Saglio), vol. 5, Paris, 1912, pp. 386 ss.
NEBEL, G. — *Weltangst und Gotterzorn. Eine Deutung der Griechischen Tragödie,* Stuttgart, 1951.
NESTLE, W. — *Die Struktur des Eingangs in der Attischen Tragödie,* Stuttgart, 1934.
NESTLE, W. — *Von Mythos zum Logos,* Stuttgart, 1940.
NIETZSCHE, F. — *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik,* Leipzig, 1871.
NILSSON, M. P. — "Der Ursprung der Tragödie", em *Neue Jahrb. für das kl. Altert.,* vol. 27 (1911), pp. 609 ss., 673 ss. (incl. em *Opuscula Selecta,* vol. I, Luna, 1951, pp. 61-145).
NILSSON, M. P. — "The Mycenaean Origin of Greek Mythology", em *Sather Classical Lectures,* vol 8, Berkeley, Califórnia, 1932.
NILSSON, M. P. — *Geschichte der Griechischen Religion,* Vol. I, Munique, 1941.
NORWOOD. G. — *Greek Tragedy,* Boston, 1942.
OTTO, W. F. — *Dionysos. Mythos und Kultus,* 3.ª ed., Frankfurt, 1960 (1.ª ed., 1933).
PAGE, D. L. — *Greek Literary Papyri,* I (Loeb Classical Library), Londres, 1942.
PAPANOUTSOS, E. P. — *La Catharsis des Passions d'après Aristote,* Atenas/Paris (Klinksieck), 1953.
PERETTI, A. — *Epirrema e Tragedia. Studio sul Dramma Attico Arcaico,* Florença, 1939.
PAREYSON, L. — *Il Verosimile nella "Poetica" di Aristotele,* Turim, 1950.
PERROTTA, G. — "Tragedia", em *Enciclopedia Italiana,* vol. 34, pp. 146 ss.
PERROTTA, G. — *I Tragici Greci,* Bari, 1931.
PERROTTA, G. — *Letteratura Greca,* vol. II, Milão, 1941.
PFISTER, F. — *Der Reliquienkult im Altertum: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* Giessen, 1909-1911.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *Dithyramb, Tragedy and Comedy,* Oxford, 1929.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *The Theatre of Dionysos in Athens,* Oxford, 1945.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — *The Dramatic Festivals of Athens,* Oxford, 1953.
PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. — "Tragedy", em *Oxford Classical Dictionnary,* pp. 915-20; "Aeschylus", *ibid.,* pp. 14-16; "Sophocles", *ibid.,* pp. 848-850; "Euripides", *ibid.,* pp. 347-50.
POHLENZ, M. — "Die Anfänge der Griechischen Poetik", em *Göttingische gelehrte Anzeigen,* 1920, pp. 142-178.
POHLENZ, M. — "Das Satyrspiel und Pratinas von Phleius", em *Nachr. v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil-hist. Kl.,* 1926, pp. 298-321.
POHLENZ, M. — *Die Griechische Tragödie,* 2.ª ed., I-II, Göttingen, 1954 (1.ª, 1930).
POHLENZ, M. — "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort", em *Hermes,* vol. 84 (1956), pp. 49 ss. (cf. Schadewaldt, W.).
PORZIG, W. — *Die Attische Tragödie des Aischylos,* Leipzig, 1926.

PRELLER, L./ ROBERT, C. — *Griechische Mythologie*, 4.ª ed., Berlim, 1914-26.
RADDATZ — "Hypothesis", em *R. E.*, IX I, col. 414-24.
REINER, E. — "Die Rituelle Totenklage der Griechen", em *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 30, Stuttgart-Berlim, 1938.
REISCH, E. — "Zur Vorgeschichte der Attischen Tragödie", em *Festschrift Theodor Gomperz*, Viena, 1902, pp. 451 ss.
REISCH, E. — "Chor", em *R. E.*
RIDGEWAY, W. — *The Origin of Tragedy*, Cambridge, 1910.
RIDGEWAY, W. — *The Dramas and Dramatic Dances of Non European Races*, Cambridge, 1915.
ROBORTELLI, F. — *In Librum Aristotelis de Arte Poetica Explicationes*, Florença, 1548.
ROHDE, E. — *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, 1891-1894 (10ª ed., 1925). Trad. fr. por A. Reymond, Paris, (Payot); ed. abreviada por H. Eckstein, Leipzig s/d, e traduzida para castelhano, para o Fondo de Cultura Económica, México.
ROSTAGNI, A. — *Il Dialogo Aristotelico "Peri Poeton"*, em *Riv. di Fil. e d'Istr. Cl. N. S.*, 1926, 1-2, pp. 433-470; 1927, pp. 3-4, 145-173 (incl. em *Scritti Minori*, vol. I, *Aesthetica*, Turim, 1955, pp. 255-322).
ROSTAGNI, A. — "Aristotele e Aristotelismo nella Storia dell'Estetica (Origini, significato e svolgimento della "Poetica"), em *Studi Ital. di Filol. Class. N. S.*, 3, 1922, pp. 1-147 *(Scritti Minori*, I, pp. 76-237).
ROSTAGNI, A. — "Un Nuovo Capitolo nella Storia della Retorica e della Sofistica", em *Stud. Ital. di Filol. Class. N. S.*, 1922, 2, pp. 148-201 *(Scritti Minori*, I, pp. 1-59).
ROSTAGNI, A. — *Aristotele: "Poetica", Introd., Testo e Commento di* —, 2.ª ed., Turim, 1945 (1.ª, 1927).
RUDBERG, G. — "Thespis und die Tragödie" em *Eranos*, vol. 45 (1947), pp. 13 ss.
RZACH — "Kyklos", em *R. E.*, XI 2, col. 347-435.
SÁNCHES RUIPÉREZ, M. — "Orientación Bibliográfica sobre los Orígines de la Tragedia Griega", em *Estudios Clásicos*, 1 (1950), pp. 43 ss.
SCHADEWALDT, W. — "Furcht und Mitleid?", em *Hermes*, vol. 83 (1955), pp. 129 ss.
SCHMID, W. / STÄLIN, O. — *Geschichte der Griechischen Literatur*, I, 2, Munique, 1934, pp. 36-514.
SCHNEIDER, K. — "Hypokrites", em *R. E.*, Sppl. VIII, col. 187-232.
SÉCHAN, L. — *Études sur la Tragédie Grecque dans ses Rapports avec la Céramique*, Paris, 1926.
SIEGMANN, E. — "Die Neue Aischylos-Bruchstücke", em *Philologus*, 97 (1948), pp. 59 ss.
SNELL, B. — *Die Entstehung des Geistes*, 3ª ed., Hamburgo, 1955. Trad. ital. sob o tít. *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo*, Turim (Einaudi), 1951, especialmente os capítulos V e VI.
STARK, R. — "Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik", em *Zetemata — Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, 81, Munique, 1954.
STOESSL, F. — *Die Trilogie des Aischylos: Formgesetze und Wege der Rekonstruktion*, Baden b. Wien, 1937.
SUSEMIHL, F. — *Aristoteles über die Dichtkunst, Gr. und Deutsch und mit Sacherklaerenden Anmerkungen*, editado por —, Leipzig, 1865.
TERZAGHI, N. — "Sull'Origine della Tragedia Greca", *Atti della R. Ac. di Sc. di Torino*, 53 (1918), pp. 237-282; 295-306.
THOMSON, G. — *Aeschylus and Athens*, Londres, 1941.
TIÈCHE, E. — *Thespis*, Leipzig, 1933.
UNTERSTEINER, M. — *Le Origini della Tragedia*, Milão, 1942, 2ª ed. aument. (Einaudi, Saggi), 1955.
UNTERSTEINER, M. — *La Fisiologia Del Mito*, Milão, 1946.
UNTERSTEINER, M. — *I Sofisti*, Turim, 1949.
VAHLEN, Ioh. — *Aristoteles de Arte Poetica Liber*, Liepzig, 1855.
VALLA, G. — *Aristotelis "Ars Poetica"*, G. V. interprete, Veneza, 1498.
VALGIMIGLI, E. — *Aristoteles Latinus*, XXXIII: *De Arte Poetica Guillelmo de Moerbeke Interprete*, ed., Bruges/Paris, 1953.

VALGIMIGLI, M. — *Aristotele Poetica*. Traduzione, note, introduzione di —, Bari, 1916 (3.ª ed., 1946).
VERDENIUS, W. J. — *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us*, Leiden, 1949.
VERDENIUS, W. J. — "Katharsis ton Pathematon", em *Autour d'Aristote* (vol. coletivo, em honra de A. Mansion), Lovaina, 1955.
WEBSTER, T. B. L. — "Greek Tragedy", em [*Platnauer*] *Fifty Years of Classical Scholarship*, Oxford, 1954, pp. 71 ss.
WEIL, H. — *Études sur le Drame Antique*, Paris, 1897.
WENDEL, C. — "Mythographie", em *R. E.*
WIELAND, W. — "Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften", em *Hermes*, vol. 86 (1958), pp. 323 ss.
WIESNER, J. — "Grab und Jenseits. Untersuchungen im Agäischen Raum zur Bronzezeit und Frühen Eisenzeit", em *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*", 26, Berlim, 1938.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Aischylos Interpretationen*, Berlim, 1914.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Die Griechische Tragödie und Ihre Drei Dicthter*, Berlim, 1923.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON — *Der Glaube der Hellenen*, 2.ª ed., Basiléia, 1956 (1.ª ed., Berlim, 1931-32).
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF , U. VON — *Einleitung in die Griechische Tragödie*, Berlim, 1921.
WINNINGTON-INGRAM, R. P. — *Euripides and Dionysus. An Interpretation of the Bacchae*, Cambridge, 1948.
ZIEHEN, L. — "Opfer", em *R. E.*, XVII 1, col. 579-627.
ZIEGLER, K. — "Tragödie", em *R. E.*, VI A2, col. 1899-2075.

ÍNDICE